ÜBER DIE PROBLEMATIK DER NEUEREN PHILOSOPHIE

Inaugural-Dissertation

vorgelegt

der philologisch-historischen Abteilung
der philosophischen Fakultät

der

Universität Basel

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

von

Hermann Gauss, von Basel

BASEL
SCHWEIZ. VERLAGS-DRUCKEREI G. BÖHM
1928

ÜBER DIE PROBLEMATIK DER NEUEREN PHILOSOPHIE

Inaugural-Dissertation

vorgelegt

der philologisch-historischen Abteilung
der philosophischen Fakultät

der

Universität Basel

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

von

Hermann Gauss, von Basel

BASEL
SCHWEIZ. VERLAGS-DRUCKEREI G. BÖHM
1928

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren Dr. *P. Häberlin* und *K. Joël*.

Basel, den 1. Dezember 1926.

Prof. Dr. **Hermann Bächtold**
Dekan.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Einleitung:	Das dreifache Problem	5
Erster Abschnitt:	Der Rationalismus	8
	Descartes	8
	Leibniz	16
	Kant	21
Zweiter Abschnitt:	Die Willensmetaphysik	27
	Kant	27
	Die nachkantischen Systematiker: Fichte, Schelling und Hegel	30
	Schopenhauer	37
Dritter Abschnitt:	Die Theologie	39

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546714_0051

Einleitung.

Das dreifache Problem.

Alles logische Denken und alle praktische Handlung setzen offenbar den Glauben an ein Absolutes voraus. Denn ohne Anerkennung eines absoluten Massstabes könnte weder das Wahre vom Falschen noch das Gute vom Schlechten unterschieden werden. Vor aller Philosophie und vor aller praktischen Tat scheint uns also ein absoluter Massstab gegeben sein zu müssen. Wenn aber anderseits die Philosophie das Wahre erst sucht und der praktische Wille das Gute erst hervorzubringen strebt, dann kann das Absolute nicht schon gegeben sein. Die blosse Tatsache, dass es Philosophie und praktischen Willen gibt, widerlegt schon einen Glauben, der uns das Absolute, auf welche Weise es auch immer sei, schon ein für allemal gegeben sein lässt. Denn wenn wir wirklich glaubten, das Absolute sei uns schon gegeben, so könnten wir unmöglich das Wahre erst suchen und das Gute erst hervorbringen wollen. Vielmehr müsste uns jeder Offenbarungsglauben, dessen Eigentümlichkeit es eben ist, den Anspruch zu erheben, das Absolute in einer gegebenen Offenbarung fertig zu besitzen, für die Philosophie und die praktische Tat ungeschickt machen. Bestünde dieser Offenbarungsglaube wirklich zu Recht, so könnte es kein Problem, keine Philosophie und kein praktisches Streben geben. Da diese aber unbestreitbar vorhanden sind, kann nur die Folgerung gezogen werden, dass sich der Anspruch des Offenbarungsglaubens nicht aufrecht erhalten lässt. So scheint der Glaube an das Absolute nur möglich zu sein als die Hoffnung auf das Endziel der Philosophie und des praktischen Willens. Wenn das Absolute nicht gegeben sein kann, dann ist es offenbar aufgegeben. Tatsächlich sucht die Philosophie die absolute Wahrheit und der praktische Wille das unbedingt Gute; denn ein nur relativ Wahres und Gutes ist in sich selber widerspruchsvoll, weil es so zugleich beides, gut und schlecht, wahr und falsch, sein müsste. Entweder gelingt es, die absolute Wahrheit zu finden und das schlechthin Gute zu schaffen, oder nichts ist erreicht, weil der kleinste Rest von Irrtum die ganze Wahrheit als solche aufheben müsste, und weil das schlechthin Gute da, wo nicht alles Uebel überwunden ist, nicht hervorgebracht sein könnte. Nun ist freilich

schon längst eingesehen worden, dass sich die absolute Wahrheit nicht durch die Philosophie finden und dass sich das absolute Gute nicht durch die endliche praktische Tat schaffen lässt; denn so könnte das Absolute erst von einer bestimmten Zeit an sein, was offenbar seiner Absolutheit widerspricht; aber man erhoffte eine Annäherung der Wissenschaft an die absolute Wahrheit und einen Fortschritt der Welt zum unbeschränkt Guten hin. Dieser Glaube an eine Annäherung und einen Fortschritt setzt aber immerhin voraus, dass das Absolute im praktischen Prozesse wenigstens prinzipiell erreichbar sei, und dass vom relativ oder bedingt Wahren und Guten nur ein gradueller Uebergang zum absolut Wahren und Guten stattfinde. Dies ist jedoch anfechtbar. Denn die absolute Wahrheit ist gänzlich frei von allem Irrtum und das absolut Gute gänzlich von allem Schlechten geschieden, während sich die Wahrheit, die die Philosophie sucht, und das Gute, das die praktische Tat will, nie vom Falschen und Schlechten trennen lassen, da wir nur Wahrheit suchen, wenn Irrtum vorhanden ist, und nur das Gute wollen, wenn Schlechtes zu überwinden bleibt. Aufgegeben kann nur das mehr oder minder Wahre und Gute sein, oder das bedingt Wahre und das bedingt Gute, das aber an den Gegensatz zu seinem Gegenteil gebunden ist und deshalb nie das von allem Irrtum freie Wahre und das von allem Schlechten geschiedene absolute Gute sein kann. So sind das Bedingte und das Unbedingte durch eine absolute Kluft geschieden und lassen keine graduellen Uebergänge zu. Ein Mehr oder Weniger im Bedingten kann also dem Unbedingten gegenüber gar nicht in Betracht kommen; wenn es aber streng genommen kein Mehr oder Weniger gibt, dann kann auch nicht von Annäherung oder Fortschritt im wahren Sinne gesprochen werden. Der Glaube an das Absolute scheint weder als an ein Gegebenes noch als an ein Aufgegebenes, und da es kein Drittes zu geben scheint, überhaupt nicht möglich zu sein. Wenn aber an kein Absolutes geglaubt werden kann, dann ist nicht einmal möglich, das bedingt Wahre zu suchen und das bedingt Gute zu schaffen, da ohne Glaube an ein Absolutes das Gute nicht vom Schlechten und das Wahre nicht vom Falschen zu unterscheiden ist.

Diese Antinomie scheint uns mit Notwendigkeit aus dem Entwicklungsgang der neueren Philosophie hervorzugehen. Das Problem ist dreifacher Natur: Theoretisch, weil ohne Glaube an das Absolute Wahr und Falsch, Gut und Schlecht nicht zu scheiden sind und so die Möglichkeit der Erkenntnis von neuem in Frage gestellt wird, praktisch insofern, als der Fortschritt im Wahren und Guten, der allein praktische Aufgabe sein kann und allein den Sinn des Lebens zu begründen scheint,

illusorisch wird, religiös endlich, weil die Möglichkeit des Glaubens, der doch Realität ist, anscheinend verneint werden muss.

Freilich vermag diese logisch-theoretische Aporie weder die Wissenschaft, noch die Tat, noch den Glauben in ihrer praktischen Realität anzutasten. Denn erstens ist sie selber ein Stück Wissenschaft, zweitens ist die skeptische Zurückhaltung, zu der uns die Antinomie zwingt, doch gerade auch Ausdruck des praktischen Willens, drittens endlich setzt die Anerkennung der Sinnhaftigkeit des Problems den Glauben an einen absoluten universalen Sinnzusammenhang voraus. Aber abgesehen von der theoretischen Schwierigkeit wirkt diese Antinomik doch auch insofern auf die Tat und den Glauben lähmend, als wir nicht wissen, was eigentlich zu tun ist, und was wir eigentlich zu glauben haben. Und so ist auch vom praktischen und religiösen Leben aus eine Lösung dieses Problems gefordert.

Diese Schrift möchte darstellen, wie das Problem aus der Entwicklung der neueren Philosophie hervorgegangen ist; eine spätere soll dann den Versuch wagen zu zeigen, wenigstens im allgemeinen Umrisse, in welcher Richtung nach unserer Ansicht die Lösung liegen muss.

Erster Abschnitt: Der Rationalismus.

1. *Descartes.*

Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, das Wahre zu suchen. Das setzt voraus, dass es Irrtum gibt; denn wir suchen das Wahre nur, wenn wir durch Widersprüche darauf aufmerksam werden, dass wir dem Irrtum unterworfen sind. Die Wahrheit, die die Philosophie sucht, ist darum ein Unerschütterliches und Absolutes, dem nie mehr widersprochen werden kann. Wenn es eine solche Wahrheit überhaupt gibt und wenn sie überhaupt gefunden werden kann, so ist das nur unter der Bedingung möglich, dass aller Irrtum grundsätzlich beseitigt werden kann. Denn wo auch nur etwas Falsches vorkommt, da ist die Wahrheit nicht vorhanden, und wo auch nur die Möglichkeit des Irrtums weiterbesteht, da ist die Wahrheit nicht garantiert. Zwischen Wahr und Falsch gibt es kein Drittes und keine graduellen Uebergänge; Wahr und Falsch sind prinzipiell von einander geschieden. Entweder gelingt es, die ganze Wahrheit zu erfassen, oder es ist gar nichts erreicht, weil auch nur das kleinste Restchen von Irrtum die ganze Wahrheit aufheben müsste. So sucht *Descartes* eine Wissenschaft, die allem Zweifel enthoben sein soll, um endlich einmal etwas Festes und Unverrückbares im Denken aufzustellen, wenn dies überhaupt möglich ist.

Die Bemühungen von *Descartes* gehen darum darauf aus, alle Quellen des Irrtums zu verstopfen, um so die Wahrheit als das, was übrig bleibt, zu finden. Wenn es schon Wahrheit und Irrtum gibt, so glaubt *Descartes* die Wahrheit durch systematische und erschöpfende Ausschaltung des Falschen finden zu können. Die Erkenntnisquellen müssen darum genau geprüft und jede, die auch nur den geringsten Anlass zum Zweifel gibt, zunächst völlig verworfen werden. Damit ist allerdings erst das Falsche abgewehrt. Es muss sich überdies noch eine Quelle finden lassen, die, ohne selber angezweifelt werden zu können, zu wirklichen und sicheren Erkenntnissen führt.

Zunächst müssen wir grundsätzlich allen sinnlichen Eindrücken misstrauen; denn es wäre unklug, sich ihnen anzuvertrauen, nachdem sie uns schon einmal getäuscht haben. Aber auch alle äussere Realität ist

als solche in Zweifel zu ziehen, da niemand bestimmt sagen kann, ob wir sie nicht vielleicht nur erträumen. Wir haben kein absolut sicheres Kriterium, den Wachzustand vom Träumen zu unterscheiden. Und wenn auch wiederum die Traumgebilde aus einfachen Elementen aufgebaut sind, die wir klar zu sehen glauben, so müssen wir doch auch an ihnen, ja auch an den geometrischen Axiomen und am Satze, dass zwei plus drei gleich fünf sei, zweifeln, da wir in uns die Idee eines allmächtigen Wesens haben, dessen Geschöpfe wir sind, und da dieses allmächtige Wesen uns so eingerichtet haben könnte, dass wir uns beständig täuschen, auch über die Gegenstände, die uns völlig klar und sicher scheinen. Es hat somit den Anschein, dass alles dem Zweifel unterworfen ist, und dass nichts übrig bleibt, was sich seiner Macht entziehen könnte.

Aber während ich zweifle, ist mir wenigstens mein Selbstbewusstsein völlig gewiss. Das Selbstbewusstsein bleibt vom Zweifel unberührt. Denn gerade auch im Zweifel bin ich mir meines Selbstbewusstseins gewiss. Und wenn *Descartes* jeden Bewusstseinsvorgang als Denken bezeichnet, als dessen Spezialfall auch das Zweifeln zu gelten hat, so folgt daraus die fundamentale Gewissheit: „Cogito, ergo sum". Dieser Satz besagt offenbar, dass die Tatsache, dass überhaupt Denken ist, durch den Zweifel nicht angefochten werden kann.

Zugleich setzt der Zweifel ein Absolutes voraus; denn wenn ich nicht den Gedanken eines Vollkommenen in mir hätte, so könnte ich nicht zweifeln. Denn im Zweifel spüre ich, dass mir etwas fehlt und dass ich eine Vollkommenheit und Absolutheit suche, die nicht mein eigen ist. Diese Idee der Vollkommenheit kann nicht von mir selber stammen; denn wenn ich ihr Urheber wäre, so hätte ich mir diese Vollkommenheit selber beigelegt und so wäre ich Gott. Die Idee der Vollkommenheit muss mir also als einem Wesen, das zweifeln kann, dem also etwas mangelt und das endlich ist, von aussen eingepflanzt sein und von einem vollkommenen Wesen stammen, das ausser meinem Selbstbewusstsein existiert. Und so bin ich durch den nämlichen Zweifel ebenso sicher über Gottes Existenz als eines ausser mir existierenden vollkommenen Wesens geworden, wie über mein eigenes Selbstbewusstsein.

Wenn es nun aber ein vollkommenes Wesen gibt, so können wir nicht so eingerichtet sein, dass wir uns jedesmal täuschen; denn das widerspräche der Idee der Vollkommenheit. Wenn wir uns unserer Erkenntniskräfte richtig bedienen und uns nicht vom Schein des Irrtums verleiten lassen, so muss aus ihnen wahre und richtige Erkenntnis hervorgehen. Das Selbstbewusstsein im Denken ist die unerschütterliche

Grundlage für alle Erkenntnis und das Gottesbewusstsein die Garantie, dass bei richtiger Anwendung der Erkenntniskräfte sichere und wahre Wissenschaft auch wirklich zustande kommt. Wir dürfen also nur keinem Urteil unsere Zustimmung geben, bis wir den Sachverhalt ebenso klar und deutlich eingesehen haben wie unser Selbstbewusstsein und die Existenz Gottes. In der Evidenz liegt die gesuchte Wahrheitsquelle, die vom Irrtum nicht berührt wird.

Gegen diese cartesianische Wissenschaftslehre sind schon früh gewichtige Einwände erhoben worden. Zunächst gegen die Evidenz. Sie musste für die Wahrheit als ein schwaches und ungenügendes Kriterium, das der subjektiven Willkür anheimfallen kann, erscheinen, auch wenn die Strenge der Evidenz durch die Analogie zur Evidenz des Selbstbewusstseins und der Existenz Gottes durchaus gewahrt bleiben sollte. Aber Analogien sind in der Wahrheitsforschung immer als gefährlich und mit Recht als ungenügend empfunden worden. Darum umschreibt schon *Malebranche* das Wahrheitskriterium auf eine andere Weise, um von der Analogie absehen zu können. Er sagt: „On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison." *Malebranche* schiebt damit das Wahrheitskriterium ins Gewissen, was allerdings bei *Descartes* auch schon zum Ausdruck kam, wenn er sagt, dass Gottes Existenz dafür bürge, dass wir uns nicht täuschen, wenn wir unsere Erkenntniskräfte recht oder richtig anwenden. Der übertriebene Zweifel würde eben der Idee Gottes oder der Vollkommenheit widersprechen. Freilich ist bei *Malebranche* kaum etwas gewonnen; denn wie weit das Gewissen des einzelnen den Zweifel gestattet oder unterdrückt, ist doch wiederum subjektiv bedingt. Und den Ausdruck der Evidenz vermag auch er nicht zu umgehen. Nun ist aber die Evidenz einem prinzipiellen Einwand ausgesetzt: ein Sachverhalt kann nur dann evident heissen, wenn er in all seinen Beziehungen klar ist. Damit dies aber möglich ist, müsste die universale oder absolute Erkenntnis erreicht sein; denn sind nicht alle möglichen Beziehungen in der Evidenz eingeschlossen, so könnten neue Erfahrungen den Sachverhalt modifizieren. Strenge Evidenz ist also nur möglich, wo die absolute Erkenntnis vorhanden ist. In der Philosophie, wo die Erkenntnis erst gesucht wird, kann darum von Evidenz, streng genommen, nicht gesprochen werden. Die Evidenz ist auf keinen Fall ein untrügliches methodisches Mittel, das sichere Erkenntnis verbürgen kann. Denn entweder müsste alles evident sein, oder nichts kann für wahrhaft evident gelten.

Einen nicht weniger schweren Einwand hat *Spinoza* gegen *Descartes* erhoben. *Descartes* liess die Evidenz im Selbstbewusstsein verankert und durch die Existenz Gottes verbürgt sein. Nun weist aber *Spinoza* am Ende der Einleitung zu seiner Darstellung der cartesianischen Prinzipien darauf hin, dass der Schluss vom Zweifel auf die Existenz Gottes nicht stichhaltig sein könne, da wir ja möglicherweise so eingerichtet sind, dass wir uns beständig täuschen. Erst nachdem das Selbstbewusstsein und die Existenz Gottes als des ausser mir seienden vollkommenen und wahrhaftigen Wesens feststeht, ist die beständige Täuschung des Menschen ausgeschlossen und der Glaube gesichert, dass bei richtigem Gebrauch der Verstandeskräfte auch sichere Erkenntnis hervorgebracht werden kann. Aber für das Selbstbewusstsein selber und für die Existenz Gottes besteht diese Garantie noch nicht. Darum glaubt *Spinoza*, diese zwei Kardinalpunkte von *Descartes* aufgeben zu müssen und fordert für die Garantie der Erkenntnis die klare und deutliche Idee Gottes und nicht nur einen anfechtbaren Schluss auf seine Existenz.

Nach *Spinoza* müsste *Descartes* also so geschlossen haben: Wenn ich zweifle, muss ich sein. Denn wenn ich nicht wäre, könnte ich nicht zweifeln. Also bin ich ohne Zweifel (eben weil ich nicht zweifeln könnte, wenn ich nicht wäre). Gewiss hat *Descartes* mit Recht bestritten, dass sein „Cogito, ergo sum" als Syllogismus im scholastisch-traditionellen Sinne aufgefasst werden dürfe oder dass aus der Tatsache des Denkens auf die Existenz positiv geschlossen werden könne. Der Satz soll vielmehr eine innere Evidenz besitzen, die aller Logik vorangeht, da ja die logischen Gesetze zu unserer inneren Verfassung gehören, die so eingerichtet sein könnte, dass wir uns jedesmal täuschen. Aber die Gewissheit des Selbstbewusstseins scheint doch logisch vermittelt zu sein und die Logik vorauszusetzen. Denn nur dadurch, dass ich nicht zweifeln könnte, wenn ich nicht wäre, existiere ich zweifelsohne; die Stringenz des indirekten Beweisverfahrens wird offenbar als absolut vorausgesetzt. Ohne den Glauben an die unbedingte Stichhaltigkeit des indirekten Beweises könnte die Gewissheit des Selbstbewusstseins gar nicht behauptet werden, weil es dem Zweifel nicht entrückt würde. Darum scheint die absolute Voraussetzung der cartesianischen Philosophie nicht die Tatsache zu sein, dass überhaupt Denken sei, und dass wahres Denken nur durch die Existenz Gottes möglich ist, sondern letztlich beruft sich *Descartes* auf die Logik, näher auf die unbedingte Stringenz des indirekten Beweisverfahrens, mit dessen Hilfe allein die Gewissheit des Selbstbewusstseins und der Existenz Gottes für das philosophische Bewusstsein, das diese Tatsachen im Existentialurteil anerkennt, evident

wird. Der Begriff der Evidenz scheint darum allgemein logisch vermittelt zu sein, dadurch, dass das als evident gilt, dessen kontradiktorisches Gegenteil logisch unmöglich ist. Es ist begreiflich, wenn man diesen Einwurf gegen Descartes nur zögernd erhebt; denn es macht Schwierigkeiten zu glauben, dass *Descartes* an dieser entscheidenden Stelle seines Systems diesen Zirkel nicht bemerkt haben sollte.

Der Rationalismus ist also dadurch charakterisiert, dass er aus logischen Erwägungen glaubt, Dasein setzen zu können, wenn es nämlich gelingt, die Unmöglichkeit des Gegenteils darzutun. Nun kann aber das Dasein oder sein Gegenteil nie logisches Prädikat sein, weil das Subjekt, von dem das Prädikat ausgesagt wird, immer schon als existierend vorausgesetzt werden müsste, wie *Kant* treffend sagt. Weil nun bei *Descartes* für das Selbstbewusstsein und für die Existenz Gottes die zweifelsfreie Existenz aus der Unmöglichkeit des Gegenteils geschlossen wird, muss seine Philosophie als rationalistisch bezeichnet werden. Letztlich ist sie eben doch im Glauben an die absolute Gültigkeit logischer Gesetze verankert.

Der Satz: „Cogito, ergo sum" führt aber noch zu einer weitern Schwierigkeit. Denn bestünde er zu Recht, so müsste alle wahre oder objektive Existenz im philosophischen endlichen Selbstbewusstsein begründet werden können. Alle Wahrheit, alles wahre Sein müsste im endlichen Selbstbewusstsein verankert sein. Dem widerspricht aber schon die Idee der Vollkommenheit, oder die Existenz Gottes, die ihrerseits erst die Wahrheit begründen soll. Das Faktum, dass ich zweifle, setzt voraus, dass ich als endliches Wesen die Idee der Vollkommenheit in mir habe. Nun darf aber das Vollkommene nicht in meinem Selbstbewusstsein sein, da ich sonst selber vollkommen wäre und nicht zweifeln könnte. Es muss also ein vollkommenes Wesen, das die Wahrheit garantiert, ausser meinem Selbstbewusstsein geben. Die vollkommene objektive Realität ist also ausserhalb des philosophischen Selbstbewusstseins zu setzen, da sonst gar kein Zweifel und gar keine Philosophie vorhanden sein könnte. Nun verlangte aber das „Cogito, ergo sum", dass alle wahre Existenz im philosophischen Selbstbewusstsein verankert liege. So widersprechen sich das Selbstbewusstsein und die Existenz Gottes im endlichen Denken als Immanenz und Transzendenz. Die Gewissheit des Selbstbewusstseins lässt alle wahre Existenz dem philosophischen Denken immanent sein, die Gewissheit der Existenz Gottes setzt die wahre Existenz dem philosophischen Denken gegenüber transzendent. Nun hat *Descartes* das Selbstbewusstsein der Existenz Gottes vorangestellt und lässt darum das wahre Sein nur so weit reichen als

sich das philosophische, endliche Bewusstsein erstreckt. Hier ist der Ort, wo die englische Erfahrungsphilosophie ihre berechtigte Kritik hat einsetzen lassen.

Aus dieser inneren Dialektik der cartesianischen Theorie sind eine Reihe neuer Lehren hervorgegangen, vor allem *Spinoza*, die Engländer und die Okkasionisten.

Spinoza stellt die klare und distinkte Idee Gottes an die Spitze seines Systems. Sie allein leistet das, was bei *Descartes* die Gewissheit des philosophischen Selbstbewusstseins und der Existenz Gottes erfüllen sollte. Nun besteht für *Spinoza* die Aufgabe darin, zu zeigen, dass wir diese adäquate Idee Gottes wirklich haben. Wo findet sich aber das Kriterium dafür, dass wir eine adäquate Idee haben? *Spinoza* sagt, wer eine wahre Idee habe, wisse auch, dass er eine wahre Idee habe und könne an ihrer Wahrheit nicht zweifeln. Im Traktate „De intellectus emendatione" glaubt dies *Spinoza* beweisen zu können; denn wenn ich mit dem Besitze einer adäquaten Idee nicht zugleich um ihre Wahrheit wüsste, so müsste ich prüfen, ob ich weiss, dass ich weiss, und weiter ob ich weiss, dass ich weiss, dass ich weiss, und so in die schlechte Unendlichkeit. Dies ist jedoch wiederum ein Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegenteils und setzt voraus, dass das indirekte Beweisverfahren eine adäquate Erkenntnis ist. In der Ethik sucht *Spinoza* die allgemeine Frage nach adäquater Erkenntnis aus der Idee Gottes zu beweisen. Nun könnte aber die adäquate Idee Gottes auch erst zu Recht bestehen, wenn gezeigt worden ist, dass wir überhaupt eine adäquate Erkenntnis besitzen. *Spinoza* hat die schönen Worte geprägt: „Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est" und „Est enim verum index sui et falsi", aber eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit enthalten sie nicht, da sie nur zeigen, *wie* sich die wahre Idee zur falschen verhält, aber nicht, *ob* ich im Besitze des Wahren oder weiter vom Irrtum besessen bin.

Der englische Empirismus setzt an einer andern Stelle ein: *Descartes* bestimmte die Wahrheit als das, was nach Ausschluss allen Irrtums übrig bleibt. Nur das ist unter der unabsehbaren Fülle des empirisch oder zufällig gegebenen Stoffes wahrhaftes Sein, was im philosophischen Selbstbewusstsein klar und deutlich erkannt worden ist, dessen Gegenteil als unmöglich demonstriert werden kann; denn sonst würde sich die empirische Zufälligkeit, die dem Irrtum ausgesetzt ist, in nichts von der Wahrheit und der Evidenz unterscheiden. So kann nach *Descartes* das wahre Sein nicht weiter reichen als das philosophische, logische

Bewusstsein. Oder mit andern Worten: Ausser dem logischen Selbstbewusstsein gibt es in Wahrheit gar kein Sein. So muss *Descartes* konsequenterweise das Sein des empirischen Objektes leugnen, da nur dem logisch-evidenten Sein in Wahrheit Sein zukommen kann, das empirische Sein jedoch ausserhalb des logischen Bewusstseins zu setzen ist. Diese Konsequenz musste natürlich den Widerspruch hervorrufen; denn die Philosophie bestand doch auch nach *Descartes* darin, das empirische Objekt allererst seiner bloss empirischen Gültigkeit zu entkleiden und es ins logische Bewusstsein zu erheben. Also konnte doch *Descartes* in Wahrheit das empirische Objekt nicht leugnen. Die Engländer wollen darum vielmehr an der Realität des empirischen Objektes festhalten. Wenn *Descartes* das Sein aus dem logischen Bewusstsein ableiten wollte, so musste er dem empirischen Sein das Sein absprechen und hob damit seinen eigenen Ausgangspunkt auf. Denn die blosse Zufälligkeit des empirischen Materiales ist der Grund des Irrtums und der Anstoss zur Philosophie. Dieser Einseitigkeit gegenüber wollen nun die Engländer umgekehrt das logische Selbstbewusstsein aus dem empirischen Sein ableiten. Denn es hat sich gezeigt, dass der Umfang des empirischen Seins grösser ist als der des logischen Bewusstseins, und man kann doch vernünftigerweise nur das Kleinere aus dem Grösseren ableiten. So ist die Aufgabe, die sich die Engländer stellen, aus logisch-notwendigen Erwägungen hervorgegangen. Je weiter es ihnen aber gelingt, das logische Denken aus dem zufälligen Sein abzuleiten, umso mehr muss sich die logische Notwendigkeit in empirische Zufälligkeit auflösen. Die englische Erfahrungsphilosophie bewegt sich darum notwendigerweise zum Skeptizismus und Relativismus hin.

Das Problem der Engländer bestand also darin, zu erklären, wie aus dem zufälligen Sein Denken wird. *Locke* versuchte das bekanntlich durch den sog. influxus physicus, wonach kleine Teilchen der äusseren Materie sich ablösen und in unser Denkorgan eindringen sollen, um da die Vorstellung des äusseren Objektes zu bewirken. Aber abgesehen von der Unhaltbarkeit und Unbeweisbarkeit dieser Theorie in physikalischer Hinsicht, vermag *Locke* auf diese Weise nie die logische Notwendigkeit des Denkens, um die es sich gerade handelt, zu erklären.

Darum sucht *Berkeley* umgekehrt alles Sein als empirisches Denken oder als Wahrnehmung aufzufassen. Alles Sein besteht darin, empirisch gedacht oder wahrgenommen zu werden. Ein anderes Sein kann uns nicht bekannt sein. Nun könnte nach *Berkeley* aber das Sein nicht weiter reichen als mein empirisches Bewusstsein, und ebensowenig könnte eine Verbindung zwischen den endlichen Geistern stattfinden, da alles

Sein nur empirisches Bewusstsein ist, aber nie allgemein und für verschiedene Geister identisch sein könnte. So müsste *Berkeley* gezwungen sein zuzugeben, dass ein Ding dadurch aufhört zu existieren, dass ich nicht mehr daran denke, und dass verschiedene Geister nie das gleiche Ding wahrnehmen können, weil alles Sein in der empirischen Wahrnehmung beruht und darum so viele Dinge als empirische Bewusstseine vorhanden sein müssten. Um aber die Existenz und die Identität als Voraussetzungen aller Objektivität zu retten, glaubt *Berkeley* das Sein als Wahrnehmung Gottes erklären zu können. Nun ist aber Gott oder das Vollkommene für das endliche empirische Bewusstsein ebenso transzendent wie die Existenz und die Identität des Gegenstandes, und *Berkeley* hat doch nur, so sympathisch auch seine Denkweise sein mag, eine Unerklärlichkeit auf eine andere abgeschoben.

Hume endlich sucht weder das Bewusstsein vom äussern empirischen Objekt sensualistisch, noch das äussere Objekt vom innern empirischen Bewusstsein „spiritualistisch" abzuleiten, sondern seine „impressions" sind als Sinneseindrücke sowohl äusseres empirisches Objekt als auch dessen Perzeptionen im empirischen Bewusstsein. Für *Hume* sind Subjekt und Objekt, Sein und Bewusstsein oder Denken gar nicht zu trennen. Nur sekundär können im Bewusstsein die Perzeptionen wieder unterschieden werden in die lebhaften impressions, die von einem äussern Eindruck unmittelbar herrühren, und die sanften ideas, die als blosse Erinnerungsbilder aufzufassen sind. Indem er aber beide, Subjekt und Objekt, positivistisch als bloss empirische Gegebenheit betrachtet, hebt er zugleich mit der logischen Wahrheit das Wahrheitsproblem auf. Es gibt nur empirische Zufälligkeit, und es bleibt nur der Skeptizismus übrig. Das Paradoxe ist aber, dass diese humesche Skepsis die logisch-notwendige Konsequenz aus der englischen Erfahrungsphilosophie ist.

Neben diesen zwei Hauptgegensätzen des konsequenten Rationalismus, der das Sein aus dem logisch-philosophischen Bewusstsein ableiten will, und des konsequenten Empirismus, der umgekehrt das logische Bewusstsein aus dem empirischen Sein hervorgehen lassen möchte, treten noch einige Systeme auf, die die Lösung in einem Ausgleich suchen. So *Spinoza* in seiner Attributenlehre, die Okkasionalisten und *Leibniz*.

Spinoza setzt Denken und Sein als die zwei uns bekannten Attribute einer in Wahrheit unzähligen Menge von Attributen Gottes, unter denen der Mensch als endliches Wesen Modus oder Modifikation der ewigen Substanz oder Gottes ist. Das Widerspruchsvolle liegt darin, dass wir die unzähligen andern Attribute, die für die Unendlichkeit Gottes not-

wendig sind, ausser dem Sein der Ausdehnung und dem Denken nicht kennen, wenn doch das Denken ein Attribut Gottes ist und darum in jeder seiner Modifikation vorhanden sein muss. *Spinoza* erklärte selber schlicht und offen, hier auch keine Antwort zu wissen.

Der Lösungsversuch der Okkasionalisten ist ähnlich. Denken und Sein gehen nebeneinander her. Keines ist vom andern direkt abhängig. Aber beide wirken aufeinander, dadurch, dass Gott die Verbindung wechselseitig herstellt, sobald sich in der Welt die Gelegenheit (occasion) einer Wechselwirkung einstellt. Freilich wird so das Problem nicht gelöst, sondern nur ins Unerklärliche abgeschoben.

Unvergleichlich umfassender und philosophisch bedeutungsvoller ist der Versuch von *Leibniz*, dieses Problem klar zu erfassen und zu lösen. Es ist darum wohl angebracht, die Grundlinien seines Systems in einem neuen Kapitel darzustellen.

2. *Leibniz.*

Leibniz anerkennt, dass das Sein weiter reicht als das logische Bewusstsein, und gibt die Realität des empirischen Objektes zu. Wenn nämlich das wahre Sein nur im logischen Selbstbewusstsein bestehen könnte, so müsste der Satz: Mens semper cogitat, den schon *Descartes* gefolgert hat, richtig sein, oder es gäbe überhaupt keine Wahrheit. So war *Descartes* zur Annahme gekommen, dass der Geist immer denke. *Leibniz* weist aber nach, dass dieser Satz nicht genügt, da ein blosses Denken, wenn es uns nicht bewusst wäre, eben nicht das Denken des Selbstbewusstseins wäre, das allein nach *Descartes* die Wahrheit begründet. Nun wäre also Wahrheit nur möglich, wenn das Selbstbewusstsein beständig bewusst denkt und nie aussetzt. Dies wird aber, wie *Leibniz* meint, schon durch die Tatsache des Tiefschlafs widerlegt. Mit dieser psychologischen Ueberlegung will *Leibniz* das Ungenügende der cartesianischen Erkenntniskritik nachweisen.

Die Lösung, die *Leibniz* nun selber vorschlägt, hat etwas Bestechendes, Geniales. *Leibniz* argumentiert mit einem Vergleich: Wie wir nämlich beim Rauschen des Meeres nicht jeden Wassertropfen einzeln rauschen hören, aber doch hören und als verworrenes Moment in den Gesamteindruck aufnehmen, oder wie wir an einem Baum nicht jedes Blatt einzeln deutlich erkennen, aber doch sehen und in den Gesamtaspekt des Baumes mit einschliessen, so ist es auch mit der Welt oder dem Sein und dem Bewusstsein. In jedem Ding, das wir betrachten, ist das ganze

Universum mitenthalten, wenn auch nur auf verworrene Weise. Jedes Ding repräsentiert das Ganze, aber mit verschiedenen Graden der Klarheit und der Deutlichkeit. Die leblosen, anorganischen Körper repräsentieren das Universum, ohne sich dessen bewusst zu werden; sie unterscheiden sich nur durch die verschiedenen Grade der mechanischen Kraft, durch die sie sich äussern. Die animalischen Wesen werden sich zum Teil ihrer Repräsentation des Universums bewusst; sie unterscheiden sich durch den Grad der Klarheit, mit dem ihnen ihre Repräsentation des Universums bewusst wird. *Leibniz* nennt diese bewusste Repräsentation des Universums im Gegensatz zur bewusstlosen Perzeption Apperzeption und glaubt so den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Denken und dem Sein auf den bloss graduellen Unterschied der psychologischen Perzeption und Apperzeption zurückführen zu können. Das anorganische Wesen bleibt also in der blossen Perzeption; das organische, seelische Wesen nimmt zugleich mehr oder weniger an der Apperzeption teil. Der Mensch endlich steht durch den Geist über dem nur organischen Wesen. Durch den Geist erfasst er die ewigen logischen Wahrheiten, die ihm eingeboren sind. Der Geist gestattet dem Menschen nicht nur, sich seiner Repräsentation des Universums bewusst zu werden, sondern auch, die Welt immer klarer zu erkennen. Für Gott endlich ist die absolute Erkenntnis in einer einzigen Intuition jederzeit vollkommen gegenwärtig. So bildet die Welt ein kontinuierliches Stufenreich von psychologisch gedachten Wesen oder Monaden, wie *Leibniz* sagt, von denen die je höhere alle niederen in sich einschliesst, von der toten Materie zum beseelten Tier und von da bei immer grösserer Steigerung der Apperzeption zum Menschen als dem endlichen Geiste und zuletzt zu Gott als der vollkommenen Monade oder dem unendlichen Geiste, der zugleich alle niedern Monaden in sich schliesst. Der Geist ist Gott und den Menschen gemeinsam, aber bei Gott unendlich, bei den Menschen endlich. Der Geist ist das Bewusstsein der logischen Wahrheiten. An sie ist darum auch Gott gebunden. Aber während der Mensch oder der endliche Geist immer nach höherer Erkenntnis streben muss, ist Gottes Erkenntnis jederzeit vollkommen.

Das Problem der Wahrheit und der Erkenntnis glaubt nun *Leibniz* auf Grund dieser Ergebnisse befriedigend lösen und den Rationalismus mit dem Empirismus versöhnen zu können. Die angeborenen Ideen oder logischen Wahrheiten sind absolut; das Dasein ist zunächst zufällig oder kontingent. Die logischen Wahrheiten sind ewig; sie heissen vérités de raison. Von den kontingenten Objekten gibt es nur zufällige

Wahrheiten; *Leibniz* nennt sie vérités de fait. Ein zufälliges Ding kann aber nach *Leibniz* rational bestimmt werden, wenn sein zureichender Grund adäquat aufgedeckt ist. Dann sei es in den Kreis der ewigen Wahrheiten einbezogen. Als Kriterium aller logischen Wahrheiten gilt der Satz vom Widerspruch, den *Leibniz* so formuliert: „Alles, dessen kontradiktorisches Gegenteil logisch unmöglich ist, ist evident oder logisch wahr und möglich in Beziehung auf die realen Gegenstände"; damit sich diese Möglichkeit des empirischen Objektes zur Wirklichkeit steigere, muss noch sein zureichender Grund aufgezeigt werden. *Leibniz* glaubt, dass dies möglich ist (denn sonst wäre Erkenntnis unmöglich), und dass auch zwischen den vérités de fait und den vérités de raison nur ein gradueller und kein prinzipieller Unterschied vorliege. Wir Menschen sehen nach *Leibniz* die Wahrheit nur zum Teil und sukzessiv durch die Kette der zureichenden Gründe; für Gott ist sie in einem einzigen Blick vollkommen klar vor Augen.

Bekanntlich hat *Leibniz* seine Erkenntnislehre gegen die englische Erfahrungsphilosophie verteidigt und zwar gegen *Locke* in seinen „Nouveaux essais sur l'entendement humain". *Locke* bestritt alle angeborenen Ideen, weil sich die logischen Axiome bei Kindern und Idioten angeblich nicht finden. *Leibniz* weist nach, dass ohne feste logische Massstäbe Wahrheit gar nicht möglich wäre, da ohne sie kein Wissen je über das Besondere und Empirische zum Allgemeinen und Notwendigen fortschreiten könnte. Jede Erkenntnis muss aber allgemein und notwendig sein. *Leibniz* wendet nun in der Abwehr der lockeschen Einwürfe geschickt seine Lehre von der Perzeption und der Apperzeption an, indem er darauf hinweist, dass wir uns erst in der Anwendung unserer Verstandeskräfte im Felde der empirischen Dinge der eingeborenen Ideen bewusst werden. Nur in der empirischen Erfahrung apperzipieren wir die logischen Wahrheiten. Es ist darum nicht gestattet, die angeborenen Ideen bloss deswegen zu leugnen, weil sie bei Kindern und Idioten nicht gefunden werden; wir sind vielmehr genötigt, sie auch dort anzunehmen, nur dass sie bloss perzipiert und nicht apperzipiert sind. Wenn die Wissenschaft darum auch psychologisch-genetisch mit der empirischen Anschauung beginnt, wie *Locke* mit Recht betont, so brauche sie doch deshalb logisch nicht bloss aus ihr zu entspringen.

Es bleibt aber doch eine prinzipielle Schwierigkeit in der leibnizischen Erkenntnislehre zurück: der bloss graduelle Uebergang, von den Tatsachen-Wahrheiten zu den logischen Wahrheiten durch Aufdeckung des zureichenden Grundes. *Leibniz* hatte dies angenommen, weil sonst

keine Erkenntnis des empirischen Objektes möglich schien. Könnte aber nur eine Tatsachenwahrheit in die logische Wahrheit gesteigert werden, so müsste, da jedes Ding das ganze Universum repräsentiert, die ganze Erkenntnis uns offen stehen und zwischen unserem menschlichen Intellekt und dem Intellekt Gottes bestünde kein Unterschied mehr. Den prinzipiellen Unterschied zwischen den vérités de raison und den vérités de fait in einen bloss graduellen zu verwandeln, müsste also die Gleichstellung des menschlichen mit dem göttlichen Intellekte bedeuten und könnte insofern nicht als eine Lösung des Problems gelten, als so jedes Problem von vornherein geleugnet werden müsste. Denn, wenn wir wirklich die absolute Erkenntnis hätten, so gäbe es kein Problem und keine Philosophie. Bei dieser Auslegung des Satzes vom zureichenden Grunde, wie sie bei *Leibniz* vorliegt, muss der gleiche Einwand gemacht werden wie bei der Evidenz von *Descartes* und *Malebranche*. Auch hier kann die Erkenntnisfrage nicht als befriedigend gelöst betrachtet werden.

Nun sah sich *Leibniz* aber noch vor ein anderes Problem gestellt. Wenn nämlich die Welt ein Stufenreich von bloss graduell verschiedenen Monaden ist, von denen die je höhere alle niederern in sich umfasst und Gott als die vollkommene Monade alle andern in sich schliesst, so muss gefragt werden, warum Gott als das vollkommene Wesen überhaupt die unvollkommenen Monaden geschaffen hat. *Leibniz* hat die Berechtigung der Frage auch anerkannt und in seiner berühmten Theodizee eine Lösung der Schwierigkeit versucht. Da Gott die absolute Erkenntnis ist, so kann die Unvollkommenheit nicht durch Gottes Unwissenheit verschuldet sein. *Leibniz* zieht vielmehr die Lösung vor, wonach Gott unter allen möglichen Welten die beste geschaffen und so viel Uebel zugelassen hat, als nötig gewesen sei, um das Gute in ihr zu vollbringen; denn ohne Zulassung des Bösen wäre auch das Gute in der Welt nicht möglich. Hätte Gott die Menschheit nicht durch Adam sündigen und sinken lassen, meint *Leibniz*, so hätte er sie auch nicht durch Christus erlösen können.

Gegen diesen sog. Optimismus, wonach diese unsere Welt die beste der möglichsten ist (optimus possibilium), hat vor allem *Bayle* Einspruch erhoben. Er betont, dass, wenn diese Welt auch für uns endliche Wesen, die wir das Gute nur zugleich mit dem Schlechten und nur durch ihren Gegensatz denken können, die denkbar beste sein sollte, doch eine Welt, in der überhaupt kein Uebel ist, im Vergleich zur bloss besten der möglichen unendlich vollkommener hätte sein müssen. Oder mit andern Worten: Nur die Welt, in der kein Uebel ist, verdient vollkommen genannt zu werden, die beste der möglichen ist nicht vollkommen. So könnte es

sein, dass, wenn diese Welt auch die beste der möglichen ist, es immerhin hätte besser sein können, dass sie überhaupt nicht geschaffen worden wäre.

Was *Leibniz* behauptet, ist nichts Geringeres, als dass Gottes Allmacht das Vollkommene nicht schaffen, sondern nur das Beste des Möglichen hervorbringen konnte. Wenn aber Gottes Allmacht nicht mehr vermochte, wie sollte da der endliche Mensch nach dem Vollkommenen streben? Oder: Wenn diese Welt wirklich die beste der möglichen ist, dann ist alles praktische Streben illusorisch; denn über das Beste des Möglichen ist nicht hinauszukommen. Und so müsste auch die Philosophie, die nach Vollkommenheit der Erkenntnis strebt, dahinfallen.

Das Problem der Theodizee hatte sich gestellt, weil *Leibniz* zwischen den Monaden nur graduelle Uebergänge annahm, und so Gott als die vollkommene Monade alle unvollkommenen Monaden in sich schloss. Es fragt sich aber doch, ob man den Unterschied zwischen dem Denken und Sein einfach in den psychologisch-graduellen Unterschied zwischen der Perzeption und der Apperzeption verwandeln darf, und ob man diese psychologische Lösung, die für den endlichen Fall der Wahrnehmung des Baumes und des Rauschens des Meeres gelten kann, einfach auf das Universum oder auf das Unendliche übertragen darf. Es zeigt sich vielmehr, dass so das Problem nur verwischt werden kann und zu Aporien führt, bei denen sich diese unbedenkliche Uebertragung dessen, was im endlichen Falle gilt, auf das Unendliche rächen muss. Denn das Endliche und Unendliche sind nicht bloss der Art nach verschieden, sondern prinzipiell, und was von einem gilt, kann nicht ohne weiteres auf das andere übertragen werden.

Neben der theoretischen Schwierigkeit des Rationalismus ist nun auch seine praktisch-ethische Aporie zu Tage getreten. Denn der konsequente Rationalismus von *Leibniz* musste die Möglichkeit des sittlichen Wollens leugnen und hob somit die Philosophie auf, insofern sie praktisches Streben nach der Wahrheit ist. Wenn wir, allgemein gesprochen, durch den Widerspruch auf die Unvollkommenheit der Welt aufmerksam werden, dann genügt es nicht, dass wir bloss die absolute Erkenntnis suchen. Denn so könnten wir nur die Erkenntnis einer Welt erhalten, die weiterhin unvollkommen bliebe. Diese Erkenntnis könnte aber nicht absolut oder adäquat sein, weil es gerade die Unvollkommenheit der Welt ist, durch die wir dem Irrtum unterworfen sind. Es zeigt sich, dass die adäquate Welterkenntnis nur möglich ist, wenn die Welt durch die sittliche Tat vollkommen gemacht worden wäre und dass vom Unvoll-

kommenen auch nur eine inadäquate Erkenntnis erwartet werden kann. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis weist darum über das bloss Theoretische auch ins praktische Gebiet; sie kann auf bloss theoretischem Boden nicht gelöst werden. Wer nur theoretisch glaubte das Absolute erreichen zu können, der müsste die praktische Tat für sinnlos erklären; denn, wenn das Absolute in der Erkenntnis gegeben sein könnte, so brauchte es nicht mehr durch die praktische Tat hervorgebracht zu werden. So ist sich bei *Leibniz* der Rationalismus selber zum Problem geworden, und das scheint uns die geistige Lage zu sein, aus der heraus *Kant* seine Vernunftkritik schrieb.

3. *Kant.*

Kant knüpft in seiner Erkenntniskritik offenbar an *Leibniz* an. Er geht mit ihm zusammen bis zu jener entscheidenden Stelle, wo *Leibniz* die Tatsachenwahrheiten nur graduell von den logischen Wahrheiten geschieden sein liess. Dies hätte zur Identifikation des göttlichen und menschlichen Intellektes führen müssen. *Kant* sieht, dass Denken und Sein prinzipiell geschieden sind; denn das Dasein kann nie logisches Prädikat sein, weil das Subjekt, von dem es prädiziert wird, immer schon vorausgesetzt werden müsste. So steht *Kant* vor folgender Schwierigkeit:

Auf der einen Seite steht *Leibniz* oder das rationale Denken. Das Denken hat Allgemeinheit und Notwendigkeit. Es ist a priori, wie *Kant* sagt. Aber es bezieht sich nur auf die Möglichkeit; von ihr führt keine Brücke zum Dasein, zur Wirklichkeit; denn Möglichkeit und Wirklichkeit sind prinzipiell getrennt und nicht bloss graduell, wie *Leibniz* annahm.

Auf der andern Seite stehen die Engländer oder die empirische Anschauung. Die Anschauung bezieht sich wohl auf die Realität; sie hat aber bloss das Zufällige und Einzelne zum Inhalt. Sie ist a posteriori. Ihr fehlt die Allgemeinheit und Notwendigkeit des Denkens; ohne sie ist aber kein Wissen möglich.

Das bloss logische Denken bezieht sich auf die Möglichkeit, nicht auf das Dasein; das bloss logische Denken ist daher gegenstandslos oder leer. Die blosse Anschauung ist nur zufällig und entbehrt der Allgemeinheit und Notwendigkeit; sie ist daher, wie *Kant* sagt, blind. Daraus folgt *Kants* berühmter Satz: „Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Weder *Leibniz* noch die Engländer konnten die Wissenschaft begründen. Denn die Wissenschaft

braucht Anschauung *und* Denken. Aber *Leibniz* hatte die Anschauung im Denken und die Engländer das Denken in der Anschauung aufgelöst.

Leibniz hatte als oberstes Kriterium aller logischen Wahrheiten den Satz vom Widerspruch aufgestellt. Durch ihn allein kann Wahr und Falsch unterschieden werden und ist Wissenschaft überhaupt möglich. Was aber dem Satze vom Widerspruch untersteht, sind die bloss logischen Möglichkeiten, die sich auf kein Dasein beziehen. *Kant* nennt sie analytische Urteile. Gesucht sind in der Wissenschaft aber Urteile, die sich auf das Dasein beziehen. Nun erfüllt die Anschauung diese Forderung, sie liefert, nach *Kant*, synthetische Urteile. Aber diese synthetischen Urteile sind nur zufällig oder aposteriorisch. Die analytischen Urteile sind wohl a priori, aber gegenstandslos (woraus offenbar folgt, dass man von ihnen gar keine Beispiele anführen kann, da es, streng genommen, analytische Urteile gar nicht „gibt"), die synthetischen Urteile sind wohl gegenständlich, aber nicht allgemein und notwendig oder a priori (und daher streng genommen keine Urteile). Wissenschaft ist erst möglich, wenn gezeigt werden kann, dass es synthetische Urteile a priori gibt. Der bisherige Rationalismus hat das nicht zeigen können. So stellt *Kant* die Frage: „Wie ist überhaupt Erkenntnis möglich?" oder, was damit identisch ist: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"

Gesucht ist also die Verbindung der logischen Wahrheiten, die dem Satze vom Widerspruch unterstehen, mit der Anschauung. Und *Kant* glaubt diese Verbindung in der Zeit gefunden zu haben. Der Satz vom Widerspruch besagt bekanntlich, dass dem gleichen Subjekt nicht zugleich widersprechende oder entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden können. Das deutet *Kant* schon in der Inauguralschrift so aus: „A enim et Non — A non repugnant, nisi simul (h. e. tempore eodem) cogitata de eodem, post se autem (diversis temporibus) eidem competere possunt." *Kant* sieht, dass alle logische Verbindung den Gegensatz oder den Widerspruch in sich einschliesst, da nur die leere Tautologie widerspruchslos sein kann, aber er ist der Meinung, dass dieser logische Widerspruch durch die Sukzession der Zeit gelöst werden könne. Aus dieser Ansicht geht mit Notwendigkeit hervor, dass *Kant* Wissenschaft nur von den Dingen der Anschauung in der Sukzession der Zeit einräumen kann und alle Wissenschaft des Uebersinnlichen und Ueberzeitlichen in Abrede stellen muss.

Dieser Zeitbegriff bei *Kant* scheint nun aber doch anfechtbar zu sein. Denn, wenn ein logischer Widerspruch dadurch aufhörte, Widerspruch zu sein, dass er in der Sukzession der Zeit angeschaut würde,

dann müsste die Anschauung, getrennt vom Begriffe, für die Wissenschaft konstitutiv sein. Das widerspricht aber *Kants* eigenen Voraussetzungen. Nun hat aber *Kant* eine „transzendentale Aesthetik", in der die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, erörtert werden, und in der gezeigt wird, wie uns die sinnlichen Dinge in räumlicher und zeitlicher Anschauung gegeben sind, der „transzendentalen Analytik" vorangestellt, und während er in der „Analytik" mit Recht darauf hinweist, dass die logischen Urteile ohne Beziehung auf die Anschauung gegenstandslos oder leer sein müssten, stellt doch die „Aesthetik" den Versuch einer Darstellung der reinen Anschauung, getrennt vom Begriffe, dar. Eine solche reine Anschauung müsste aber nach *Kants* eigenen Worten blind sein. Und da der „Schematismus", wo *Kant* die anschauliche Form der reinen Verstandsbegriffe erörtert und die „Grundsätze", wo die Grundaxiome einer gegenständlichen Logik dargestellt werden, auf dem gleichen Zeitbegriff aufgebaut sind, so müssen sie als Ganzes, so interessant und wertvoll das Einzelne auch ist, doch als verfehlt bezeichnet werden. Dem gleichen Bedenken fällt die rigorose Scheidung zwischen der Spontaneität des Denkens und der Rezeptivität der Anschauung, die im Schematismus nur äusserlich wieder aufgehoben werden soll, anheim. *Kant* liess sich offenbar zu stark vom Vorbild der Mathematik leiten. So unterschied er auch zwischen einer logisch-begrifflichen Methode der bisherigen Philosophie und einer intuitiv-konstruierenden Methode der Mathematik, und während er richtig einwendet, dass die logisch-begriffliche Methode leer bleiben müsse, weil sie sich nicht auf das Dasein beziehe, unterlässt es *Kant* zu zeigen, dass eine intuitiv-konstruierende Methode, wie sie die bisherige Mathematik glaubte verfolgen zu können, blind sein müsste, da sie die Anschauungen nicht begrifflich bestimmt. Wir können also *Kant* nicht zugeben, dass es ihm geglückt sei, die Möglichkeit des synthetischen Urteils a priori nachzuweisen.

Wie glaubte nun aber *Kant* die Apriorität des synthetischen Urteils begründen zu können? *Leibniz* hatte dies durch Berufung auf die angeborenen Ideen getan und seine Behauptung gegen *Locke* gerechtfertigt. *Kant* ist hier vorsichtiger als *Leibniz;* er tadelt ihn nicht ohne Grund, dass er zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis die angeborenen Ideen als schon zu Recht bestehende Erkenntnisse heranziehe. *Leibniz* benützt eben den Ertrag seines Systems, um mit den schon feststehenden Erkenntnissen die Möglichkeit der Erkenntnis nachzuweisen. *Leibniz* setzt also schon Erkenntnis voraus, wo es allererst gilt, die Möglichkeit der Erkenntnis zu erklären. Das scheidet seinen

„Dogmatismus" vom kantischen „Kritizismus". Wenn schon die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis gestellt wird, dann darf sie nicht aus schon vorausgesetzten Erkenntnissen beantwortet werden. So lehnt *Kant* die angeborenen Ideen ab. Aber trotzdem fordert er, dass es Begriffe a priori gebe. Er sagt: „Auch könnte man . . . diese (sc. der Begriffe a priori) ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori dartun. Denn, wo sollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie vorgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären?" Das ist aber offenbar eine petitio principii. *Kant* setzt voraus, dass es Begriffe a priori gibt, weil es sonst keine Erkenntnis a priori geben könnte. *Kant* scheint hier aus der Unmöglichkeit des Gegenteils rationalistisch zu schliessen, dass es Begriffe a priori überhaupt gibt. Wohl verbietet *Kant*, über sie Erkenntnisaussagen zu machen, z. B. sie für angeboren oder nicht angeboren zu erklären und ihnen überhaupt gegenständliche Bedeutung zuzuschreiben, da das, was erst selber die Möglichkeit der Erkenntnis bewirkt, nicht selber erkannt werden kann, aber ihre Wirklichkeit, d. h. die Tatsache, dass es überhaupt solche Begriffe a priori gibt, ist doch aus der Unmöglichkeit des Gegenteils logisch erschlossen und beruht auf einer petitio principii.

Hier scheint uns ganz allgemein die Schranke der Erkenntniskritik als bloss logischer Disziplin zu sein. Sie kann die Frage der Möglichkeit der Erkenntnis nur lösen, wenn sie aus der Unmöglichkeit des Gegenteils auf die Wirklichkeit ihrer Behauptungen schliesst, obschon der kontradiktorische Gegensatz eines logischen Widerspruchs immer nur möglich, nie schon wirklich ist. Entweder beruht sie also auf dieser petition principii oder sie bleibt bei der Tautologie stehen: „Wie ist das Mögliche möglich?"

Aber gesetzt, es liesse sich beweisen, dass es reine Verstandesbegriffe oder Begriffe a priori gibt, wie können sie gefunden werden? Um a priori zu sein, muss ihnen Notwendigkeit und Allgemeinheit zukommen. Sie dürfen auf keinen Fall nur empirisch oder partikular sein. Darum sucht *Kant* seine „Kategorien" aus dem formalen Urteil abzuleiten. Das formale Urteil geht allem besonderen Inhalt voraus, da es von allem Inhalt abstrahiert. Deshalb ist es nicht partikular, aber eigentlich auch nicht allgemein zu nennen, da es überhaupt gegenstandslos ist. Nur der Möglichkeit nach könnte es allgemein, aber dann ebenso gut wiederum nur partikular sein. In Wirklichkeit ist es keines von beiden, sondern nur gegenstandslos. Woher aber das formale Urteil Notwendigkeit haben soll, lässt sich noch schwerer einsehen. Freilich hat

Kant die Kategorien so gruppiert, dass je die dritte aus den vier Gruppen die Synthese der ersten und zweiten ist, aber dass daraus die Notwendigkeit der Kategorien oder auch nur ihre Vollständigkeit hervorgehen könne, kann man trotzdem nicht einräumen.

Fasst man alle Resultate zusammen, so ergibt sich noch eine schwere Aporie. Die transzendentale Apperzeption, der Verstand oder das Bewusstsein überhaupt ist nach *Kant* das Vermögen zu urteilen. Darum sind die Kategorien Urteilsmöglichkeiten des Verstandes. Der Verstand untersteht dem Satze vom Widerspruch, der es allein ermöglicht, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden und Wissenschaft von bloss zufälliger Meinung abzugrenzen. Der Verstand muss also bejahen und verneinen können. Denn würde alles bejaht oder alles verneint, so wäre der Satz vom Widerspruch nicht denkbar, weil es gar keinen Widerspruch geben könnte. Dann wäre auch aber gar kein Problem vorhanden, und keine Philosophie nötig, um es zu lösen. Der Verstand muss also die Befähigung haben, zu bejahen und zu verneinen. Und unter *Kants* reinen Verstandsbegriffen finden sich denn auch Dasein und Negation, die den formalen Urteilen der Bejahung und Verneinung entsprechen. *Kant* aber glaubt, dass der Widerspruch durch die Sukzession in der Zeit gelöst werden kann. Nun müssten also die Kategorien zeitlich sein, wenn sich der Verstand nicht selber widersprechen will. Wären die Kategorien aber zeitlich, so wären sie bloss empirisch und ihre Apriorität fiele weg. Sind sie nicht zeitlich, dann ist der Verstand in sich selber ein Widerspruch. Er untersteht dann nicht mehr dem Satze vom Widerspruch, sondern er ist der Widerspruch selber. Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint es nicht zu geben.

So scheint *Kants* Vernunftkritik die Undurchführbarkeit einer Erkenntniskritik auf bloss logisch-theoretischem Gebiete zu bestätigen. *Kant* glaubt zwar noch an die reinen Verstandeswissenschaften für das Mannigfaltige in der Sukzession der Zeit. Das Unbedingte, Ueberzeitliche kann jedoch auch nach *Kant* nicht mehr Gegenstand bloss theoretischer Erkenntnis sein. Alles was über die Sukzession in der Zeit hinausgeht, kann nur theoretisch nicht erkannt werden. So ist auch die metaphysische Einheit, die dem Mannigfaltigen in der Zeit zugrunde liegt, und die bewirkt, dass das Mannigfaltige überhaupt als Inhalt eines einheitlichen Bewusstseins gedacht werden kann, auf die also alles Mannigfaltige notwendig bezogen sein muss, ein blosses Gedankending, das uns nie gegenständlich gegeben sein kann, und von dem keine Erkenntnisaussage gemacht werden kann. *Kant* nennt diese Einheit, die dem Mannigfaltigen zugrunde liegt, Seele, weil in ihr die

Tätigkeit stattfinde, alles auf eine Einheit zu beziehen. Wir wollen hier zu dieser Bezeichnung nicht Stellung nehmen. *Kant* zeigt nun, dass von dieser Seele keine rationale Wissenschaft möglich ist, dass sie als blosses Gedankending nie gegenständlich gegeben sein kann. Ebensowenig ist eine Verstandeserkenntnis vom Weltall durchführbar; denn die Mannigfaltigkeit der Anschauung ist uns nicht in ihrer infiniten Totalität gegeben, sondern nur indefinit in der Sukzession der Zeit. Endlich ist ebensowenig eine Verstandeswissenschaft von der Einheit in der Totalität des Mannigfaltigen möglich, da weder die metaphysische Einheit noch die Totalität je gegenständige Anschauung sein kann. *Kant* nennt diese Einheit in der Totalität des Mannigfaltigen das Ideal der reinen Vernunft oder die theologische Idee, indem er in Gott offenbar die einheitliche konkrete Totalität glaubt erblicken zu dürfen. Auch hier müssen wir unsern Vorbehalt anbringen. Nun ist aber soviel klar, dass *Kant* ebenfalls eine rationale Theologie bestreiten wird.

Wenn aber diese metaphysische Einheit, die allem Mannigfaltigen zugrunde liegt, die psychologische Idee, und wenn die Totalität des Mannigfaltigen, die kosmologische Idee, und wenn schliesslich die Einheit in der Totalität des Mannigfaltigen, die theologische Idee, auch gegenständlich für ein theoretisches Denken bedeutungslos sind, so sind sie, wie *Kant* in der „transzendentalen Dialektik" zeigt, doch von praktischem Wert. *Kant* nennt sie regulative Prinzipien im Gegensatz zu den Kategorien, die konstitutive Prinzipien sein sollten. Diese regulativen Prinzipien schreiben eben nach *Kant* der Erkenntnis den Weg vor: Sie soll von der Einheit, die bloss allem Mannigfaltigen zugrunde liegt, durch die Mannigfaltigkeit zur Einheit in der Mannigfaltigkeit vordringen; ihr Ideal ist die Einheit in der konkreten Totalität. Das Wichtige ist, dass hier *Kant* das praktische Problem bereits zur Sprache bringt, indem er in der Erkenntnis auch eine praktische Aufgabe erblickt, die nun ihrerseits wiederum theoretisch zu untersuchen ist; denn dass die Erkenntnisfrage durch die Trivialität gelöst werden könnte, dass sie einfach als praktische Aufgabe hingestellt wird, braucht wohl keine Widerlegung. *Kant* hat hier die hegelsche Dialektik im Umrisse bereits vorgebildet. Wenn aber die Erkenntnis praktisch erst hervorzubringen ist, so muss nun die kritische Philosophie zeigen, wie die Vernunft überhaupt praktisch sein kann.

Damit ist der Uebergang zur praktischen Vernunft gewonnen, und mit ihm vollzieht sich auch der epochemachende Schritt, den *Kant* in der Geschichte der Philosophie stets bedeuten wird.

Zweiter Abschnitt: Die Willensmetaphysik.

1. *Kant.*

Kants Erkenntniskritik hat gezeigt, dass das Unbedingte nie Gegenstand bloss theoretischer Erkenntnis sein kann. Wohl hält *Kant* für das Zeitliche blosse Verstandeserkenntnisse für möglich, aber ihr bedingter Wert müsste ebenfalls dahinfallen, wenn sie sich nicht in einem Unbedingten verankern liessen.

Dieser Halt im Unbedingten wird von *Kant* im Sollen, in der Pflicht oder im kategorischen Imperativ gefunden. Hier ist etwas, das jenseits von allem Zweifel liegt. Denn ich kann zweifeln, ob ich denke oder ob es denkt in mir (das Selbstbewusstsein im blossen Denken ist nicht zweifelsfrei); ich kann zweifeln, ob ich will oder ob es will in mir (die blosse Willkür ist nicht unbedingt), aber ob ich soll oder ob es soll in mir, ist schlechterdings einerlei; denn das Sollen verlangt schlechthin, ohne sich um den zu kümmern, an den es sich richtet. Die Forderung des Sollens ist absolut; ob ich sie erfülle oder nicht, kann ihrer unbedingten Geltung keinen Abbruch tun. Das Sollen nimmt keine Rücksicht auf bestehende Verhältnisse; es gehört einer prinzipiell andern Ordnung der Dinge an als alles, was bloss „ist". Das einzig Unbedingte ist daher der dem Sollen entsprechende pflichtgemässe oder gute Wille. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

Dieser Wille ist nun nicht die Willkür, die tut, was ihr beliebt; denn die Willkür ist rein zufällig, sondern es ist der ans Sollen gebundene Wille, der Wille, der das Gute um des Guten willen tut. Wenn dieser Wille an das Sittengesetz gebunden ist, so kann ihm aber, da er unbedingt ist, dieses Gesetz nicht von aussen zudiktiert sein, sondern er gibt sich das Gesetz selber. Der gute Wille ist autonom. In dieser Autonomie liegt seine Freiheit und Unbedingtheit, während die Willkür in ihrer Gesetzlosigkeit weder frei noch unbedingt genannt werden kann.

Wenn dieser Wille unbedingt ist, so darf er sich nicht in einer Handlung äussern, die einen schon gegebenen Zweck verfolgt; denn sonst könnte er sich nicht von innen bestimmen, und seine Autonomie fiele dahin. Der gute Wille darf nichts Gegebenes als solches anerkennen; es darf letztlich nichts Gegebenes angenommen werden. Das widerstreitet freilich *Kants* theoretischer Philosophie, die das Mannigfaltige in der Zeit der Anschauung gegeben sein liess. Diesen Mangel zu beseitigen und die theoretische Vernunft mit der praktischen auszugleichen, haben die nachkantischen Systeme später versucht. Aber auch *Kant* selber hat dieses Problem in der Kritik der Urteilskraft in Angriff genommen. Hier führt *Kant* einen neuen Anschauungsbegriff ein, der sich das Material nicht bloss gegeben sein lässt und der auch nicht getrennt vom Begriffe bleibt. Doch blieb es *Kant* versagt, selber diese Frage zu Ende zu denken. Dass aber an dieser Stelle die entscheidende Kritik des Rationalismus einsetzen muss, liegt auf der Hand. Das Absolute darf eben nicht gegeben sein, auch nicht in der Erkenntnis. Denn sonst wäre das Absolute als das Ziel gesetzt, von dem der Wille abhängig ist. Der Rationalismus müsste den reinen Willen und damit die Sittlichkeit aufheben. Wäre das Absolute in der Erkenntnis gegeben, so wäre mein Wille nicht mehr unbedingt; er könnte nur noch mehr oder weniger klug und zweckmässig handeln, aber niemals das Gute um des Guten willen tun. Nun ist aber die Erkenntnis selber ein Teil der praktischen Aufgabe. Mithin müsste sie sich selber aufheben.

Aber wenn nun auch der Wille nicht von einem äussern Zweck abhängig sein kann, so ist doch ebenso bestimmt, dass der Wille ein Ziel hat. Denn nur der Wille, der etwas will ist ein wirklicher Wille; mit der blossen Gesinnung ist es nicht getan. Jeder Wille hat somit ein Ziel. *Kant* nennt dieses Ziel das höchste Gut. Das höchste Gut ist nun aber nicht ein gegebenes Ziel, da über jedes gegebene Gut ein noch höheres Gut gewollt werden kann. Das höchste Gut bedeutet einen Prozess ins Unendliche. Die einzige Bestimmung, die dem höchsten Gute zukommen kann, ist, dass es nicht empirisch sein darf, sondern allgemein sei. Der gute Wille hat darum nie das bloss individuelle Glück im Auge, sondern stets das Allgemeine. Und so mündet *Kants* praktische Philosophie in die Aufgabe der beständigen Vervollkommnung des Menschengeschlechtes als der Allgemeinheit vernünftiger Wesen ein

Die Theorie des praktischen Willens birgt nun aber eine Reihe von Widersprüchen in sich. *Kant* setzt den dem Sollen entsprechenden Willen oder den guten Willen gleich dem Unbedingten. Nun sollte der dem Sollen entsprechende Wille derartig vorgestellt werden, dass er

dem Sittengesetze gar nicht widersprechen kann. Dieser Wille, der nach *Kant* der heilige Wille heissen müsste, könnte aber gar kein Sollen mehr kennen, da er ihm unbedingt entspricht. Und er allein könnte der unbedingte Wille sein. Der gute Wille aber ist nicht unbedingt, da er dem Sollen widersprechen kann.

Kant glaubt die Schwierigkeit unter Berufung auf den Glauben lösen zu können. Der gute Wille gibt sich mit dem Sittengesetz das Gebot: „Du sollst vollkommen sein." Um also guten Willen zu haben, muss ich an die Heiligkeit Gottes glauben, als an den Inhalt seiner Forderung. Ferner muss ich glauben, dass ich diese Forderung erfüllen kann. „Du kannst; denn du sollst." Die Freiheit des Willens ist praktisch zu postulieren. Trotzdem muss ich zugleich einsehen, dass ich das Vollkommene nicht realisieren kann; denn wäre dies möglich, so hörte das Sollen und damit das Unbedingte auf. *Kant* glaubt jedoch, dass wir uns der Vollkommenheit immer mehr annähern können, und dass dies wenigstens geboten sei. Um aber diese Annäherung, die natürlich endlos ist, durchführen zu können, müssen wir praktisch die ihr entsprechende Dauer postulieren und an die Unsterblichkeit glauben.

Wenn diese Bestimmungen, so, wie sie *Kant* vertritt, richtig wären, so würden sich aber das Freiheitspostulat und das Unsterblichkeitspostulat widersprechen. Das Freiheitspostulat verlangt, dass ich die Forderung des guten Willens ausführen kann, das Unsterblichkeitspostulat stützt sich umgekehrt auf die Undurchführbarkeit der Forderung des guten Willens.

Nun scheint freilich die unendliche Annäherung einen Ausgleich zwischen der absoluten Forderung und ihrer prinzipiellen Undurchführbarkeit zu sein. Aber es ist nun wiederum unrichtig zu meinen, dem Vollkommenen oder Unbedingten gegenüber gebe es im Bedingten oder Unvollkommenen eine Annäherung oder graduelle Uebergänge. Denn so würde gerade das Absolute, das in der Forderung des Vollkommenen liegt, aufgehoben und an seine Stelle das bloss Relative gesetzt, weil es nur im Relativen graduelle Uebergänge gibt. Dem Absoluten gegenüber kommt ein Mehr oder Weniger gar nicht in Betracht. Alle Annäherung, aller Fortschritt, der Aufgabe des praktischen Willens zu sein scheint, ist illusorisch. Die praktische Tat kann uns nie dem Absoluten näher bringen im Sinne einer fortschreitenden Annäherung in der Zeit.

Letztlich ist der moralische Vernunftglaube oder das praktische Glaubenspostulat in sich selber ein Widerspruch. Der Glaube ist für *Kant* die notwendige Voraussetzung des guten Willens, der als das

Unbedingte gilt. Denn der gute Wille gibt sich das Gebot als Forderung des Sittengesetzes, heilig oder vollkommen zu sein; er muss also an die Heiligkeit Gottes glauben. Damit ist dieser Glaube aber die Bedingung des Unbedingten oder ein contradictio in adiecto. Es folgt daraus, dass der gute Wille nicht das Unbedingte sein kann, da das Unbedingte an keine Bedingung zu knüpfen ist, dass der Glaube nicht aus dem guten Willen hervorgehen kann als die Bedingung aus dem Bedingten, sondern umgekehrt, dass der gute Wille aus dem Glauben stammt als das Bedingte aus seiner Bedingung. Ebenso folgt, dass die Willensmetaphysik nicht den Glauben begründen kann, sondern selber erst vom Glauben begründet werden kann, und dass das Erkenntnisproblem, wenn es über das bloss Theoretische hinaus ins Praktische weist, auch hier noch nicht gelöst werden kann, sondern ebenfalls seine Begründung erst vom Glauben erwarten darf. *Kant* hat selber in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" diese Probleme einer erneuten Prüfung unterzogen und in der Religion ihre Lösung gesucht; es war ihm aber nicht mehr vergönnt, von den in wirksamer kritischer Forschung errungenen Resultaten aus die Probleme noch einmal systematisch anzufassen und seine Lehre in zusammenfassender Form zu vollenden. Seine Nachfolger haben diese Aufgabe auf sich nehmen wollen, aber, da ihnen offenbar die Tragweite des kantischen Problems nicht voll bewusst war, auch nicht befriedigend lösen können.

2. Die nachkantischen Systematiker: *Fichte*, *Schelling* und *Hegel*.

Die nachkantischen Systematiker sahen sich vor allem vor die Aufgabe gestellt, die Erkenntnislehre mit der Willensmetaphysik in Einklang zu bringen.

Fichte geht, wie *Kant*, vom guten Willen als dem Unbedingten aus. Der sittliche Wille ist das absolute Ich oder der Ursprung aller Dinge. Als Heiligkeit ist das absolute Ich uns aber bloss aufgegeben und Ziel unserer Sittlichkeit. Damit also der Wille sittlich sein kann, muss das absolute Ich als Ursprung aller Dinge die Unvollkommenheit setzen, um sie im sittlichen Prozesse überwinden zu können. So setzt das absolute Ich sich ein Nicht-Ich, das Unvollkommene, das Gegebene oder die Natur, wie *Fichte* sagt, entgegen, um sich an ihr als Schranke sittlich betätigen zu können. Auf diese Weise entstehen zwei theoretisch-praktische Sätze:

1. Das Ich setzt das Nicht-Ich im Ich als bestimmend das Ich.
2. Das Ich setzt das Nicht-Ich im Ich als bestimmt durch das Ich.

Der erste dieser zwei Sätze, wo die Natur, das Nicht-Ich, den Willen bestimmt, soll nun die theoretische Philosophie ausmachen, da sich im theoretischen Erkennen der Wille nach seinem ihm gegebenen Objekt, durch das er bestimmt wird, zu richten hat. Der zweite Satz, wo der Wille die Natur bestimmt, begründet natürlich die praktische Philosophie.

Die praktische Schwierigkeit in *Fichtes* System ist analog der Aporie, die sich bei *Kant* für den guten Willen ergeben hat. Es lässt sich nicht einsehen, warum das absolute Ich als Ursprung aller Dinge, wenn es wirklich absolut wäre, die Unvollkommenheit setzen muss, um sich an seine Absolutheit erst anzunähern, ganz abgesehen davon, dass diese Annäherung selber wiederum illusorisch ist. Was uns hier jedoch interessieren muss, ist der Erkenntnisbegriff, der dieser Willensmetaphysik entspricht.

Wenn das Nicht-Ich aus praktischen Gründen gesetzt worden ist, so entsteht ein theoretisch-praktischer Widerspruch zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich. Wie soll das Nicht-Ich neben dem Ich, das doch absolut und allumfassend ist, existieren können? *Fichte* glaubt, dass dieser Widerspruch durch den Begriff der Teilbarkeit gelöst werden könne. Wenn das Ich und das Nicht-Ich teilbar gesetzt werden, dann ist ihr Nebeneinanderbestehen offenbar möglich. Freilich widerspricht nun der Begriff des teilbaren Ich dem absoluten Ich aufs neue. Es muss also wieder eine neue Synthese gefunden werden, die diesen Widerspruch löst. Die neue Synthese kann aber auch nicht den Widerspruch mit dem absoluten Ich lösen, da alle diese Synthesen Resultate der Beschränkung des Ich durch das Nicht-Ich sind, und da alles Beschränkte dem Unbeschränkten widersprechen muss. So geht aus *Fichtes* Willensmetaphysik eine Dialektik hervor, die prinzipiell ins Endlose geht und doch nie den Urwiderspruch zwischen den Bedingten und Unbedingten lösen kann. *Fichte* hat freilich diese Dialektik abbrechen müssen, weil er sonst gar nicht zur Behandlung des praktischen Teiles der Philosophie hätte kommen können. Er tat dies bei der Antithese des Endlichen und Unendlichen, da dieser Widerspruch theoretisch nicht mehr zu lösen sei. Mit Unrecht zwar; denn so nimmt *Fichte* dem Denken die praktische Freiheit, alle Widersprüche theoretisch zu lösen, und auch theoretisch ist für den Begriff des Unendlichen nichts gewonnen, da das Unendliche durch das Weiterbestehen des Endlichen, von diesem begrenzt und damit selber verendlicht wird. Jedoch wichtiger als dies ist die Tatsache, dass diese fichtesche Dialektik wieder aus theoretisch-logischen Erwägungen in ihren Synthesen Dasein setzt und in den alten Fehler

des Rationalismus zurückfällt. Es ist dies um so auffallender, als die Willensmetaphysik doch gerade den Rationalismus überwinden sollte. *Fichtes* System ist gleichzeitig beides: Rationalismus und Willensmetaphysik. Das ist aber ein Widerspruch in sich selber; denn jenem gilt das Absolute als gegeben, dieser als aufgegeben. Was *Fichte* gesucht hat, ist eine sog. moralische Weltanschauung, die aber, da sie rationalistisch und moralistisch zugleich ist, eine contradictio in adiecto sein muss.

Schelling scheint uns prinzipiell nichts Neues über *Fichte* hinaus gebracht zu haben. Er hat offenbar nur die Widersprüche, die bei *Fichte* zurückgeblieben sind, auf andere Gebiete verschoben und so eine Reihe von Standpunkten durchlaufen, die aber schon darum interessant sind, weil sie die Brücke zu *Hegel* bilden.

Schellings Kritik an *Fichte* setzt beim Naturbegriff ein. Das absolute Ich umfasst sowohl das sittliche Ich als das Nicht-Ich, die Natur. Nun ist aber bei *Fichte* das Nicht-Ich nur dazu da, um vom sittlichen Ich überwunden zu werden. *Fichte* bejaht also nur das sittliche Ich und vernachlässigt die Natur. So will *Schelling* in seiner Naturphilosophie das notwendige Ergänzungsstück zu *Fichtes* Sittlichkeitsphilosophie bringen. *Schelling* will zeigen, wie der sittliche Wille aus der Natur wird, um dann in *Fichtes* System einzumünden, das zeigt, wie der sittliche Geist Stück um Stück die Natur überwindet. *Fichte* war nun freilich der Ansicht, die Natur sei dazu da, um sittlich überwunden zu werden; da diese Ueberwindung aber nie zum Ziele kommt, und da die Natur für *Schelling* dem sittlichen Ich gleichgestellt ist, so deutet nun *Schelling* die sittliche Ueberwindung der Natur um in eine stets zunehmende ästhetische Beherrschung der bloss natürlichen Gegebenheit des Stoffes der Natur durch den sittlichen Geist zum realidealen Kunstwerk. Nun bewegt sich bei *Schelling* die Welt vom überwiegend Naturhaften in einer geraden Linie zum immer mehr Idealen hin. So bildet die Welt ein Stufenreich von Potenzen, wie *Schelling* sagt, in dem das Ideale beständig im Steigen ist. Aber worin besteht nun für *Schelling* das Absolute, wenn es nicht mehr in der sittlichen Ueberwindung der Natur liegen kann?

Das Absolute ist nach *Schelling* nie bloss eine Seite eines Gegensatzpaares; denn so wäre es nicht allumfassend oder absolut. Das Absolute kann daher nicht das sittliche Ich im Gegensatz zur Natur sein; es muss das sittliche Ich und die Natur umspannen und die sittliche Differenz in sich schliessen. *Schelling* glaubt nun in der quantitativen Indifferenz des Realen und Idealen das Absolute erblicken zu dürfen, und er ver-

gleicht die Welt mit einem Magneten, dessen Pole das Reale und Ideale und dessen Indifferenzpunkt das Absolute repräsentieren soll. Und wie im Magneten von einem Ende zum andern die eine Energie abnimmt und die entgegengesetzte zunimmt, während sich zugleich in ihm der Differenzpunkt befindet, so soll es auch in der Welt mit dem Realen, dem Idealen und dem Absoluten sein.

Allein, es ist gefährlich, ein Bild aus dem Endlichen auf das Unendliche zu übertragen. Und so hat auch *Schellings* Identitätsphilosophie ihre Aporien. Denn wenn das Absolute das Indifferente ist, wie ist dann die Welt als eine Stufenleiter zu fassen, wo der ideale Faktor im Steigen ist? Woher das Interesse für die ideale Seite? Wäre das Absolute das Indifferente, so müssten Natur und Geist einander nur faktisch koordiniert, nicht sittlich subordiniert sein. Dann müsste *Spinozas* Attributenlehre wiederhergestellt werden. Oder: Ist das Indifferente nicht auch eine Seite eines Gegensatzpaares, in dem nämlich das Differente, die Welt der Potenzen ihm entgegengesetzt ist? Hier setzt *Hegels* Kritik an *Schelling* ein. Und wirklich müsste die Welt als das Differente, wenn das Absolute als das Indifferente bestimmt wird, aus dem Absoluten herausfallen. Denn, wenn das Indifferente das allumspannende Absolute und nicht mehr bloss ein mathematischer Punkt, wie im Magneten sein soll, dann ist für das Differente offenbar kein Platz mehr vorhanden.

Schelling hat diese Schwierigkeit selber zugegeben. In seiner Philosophie der Freiheit sucht er die Welt als Abfall von Gott zu verstehen. Nun muss dieser Abfall aus Gott begründet werden. *Schelling* wendet sich theosophischen Spekulationen zu. Aber dieser Abfall kann immer nur als faktisch bestehender Sündenfall betrachtet werden; nie kann es gelingen zu zeigen, warum Gott zu diesem Sündenfall gekommen ist. Man kann mit dem Denken nur deuten, als was die bestehende Welt zu gelten hat, niemals gelingt es der Spekulation, die Welt aus Gott oder dem Absoluten zu begründen. Diese Konsequenz vertritt *Schelling* in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung.

Schellings Philosophie ist dadurch charakterisiert, dass sie die logisch-theoretischen Folgerungen aus *Fichte* zieht, den praktischen Ausgangspunkt aber aufgibt. Was uns aber *Schelling* bewundern lässt, ist die Konsequenz, mit der er seinen Weg gegangen ist, nicht nur als er ihn zu den sonnigen Höhen der Kunst, sondern auch als er ihn in die Nacht der Resignation führte.

Hegel geht, wie *Schellings* Identitätsphilosophie, vom Absoluten aus. Das Absolute ist allumfassend und kann darum nie eine Seite eines

Gegensatzpaares sein. Darum irrte der Rationalist, wenn er das Absolute in einer Wahrheit suchte, die durch systematische Abtrennung des Falschen gefunden werden sollte. Denn diese Wahrheit wäre, getrennt vom Falschen, bloss eine Seite eines Gegensatzpaares und damit nicht absolut. Ebenso irrt der Moralist, wenn er bloss im Willen des Guten das Absolute sehen will und den Willen zum Bösen aus dem Absoluten ausschliesst. Es hat sich vielmehr bei *Fichte* gezeigt, dass der gute Wille das Böse auch setzen muss, um es überwinden zu können. Aber das Absolute nun als indifferent zu setzen, wie *Schelling* wollte, geht auch nicht, weil so das Differente aus dem Indifferenten herausfallen müsste und so das Absolute nicht allumfassend wäre. Das scheint uns das Problem zu sein, das *Hegel* zu lösen hatte. Seine Argumentation lässt sich unserer Ansicht nach etwa so wiedergeben:

Alle Philosophie strebt nach der Wahrheit. Hätten wir schon die Wahrheit, so gäbe es keine Philosophie; wären wir im Zustande der Indifferenz (in *Schellings* Absolutem), so gäbe es auch keine Philosophie, weil keine Differenz, also kein Wahres und Falsches vorhanden wäre. Die Philosophie setzt aber voraus, dass es Wahres und Falsches gibt, und dass wir das Wahre praktisch wollen. Die Wahrheit ist also der theoretische Speziallfall des praktisch Guten. Wir können aber nie das Gute wollen, ohne das Böse nicht auch zu wollen; denn es könnte keinen Willen zum Guten geben, wenn er nicht ein Böses zu überwinden hätte. Nun können wir aber das Gute und Schlechte nicht gleichermassen wollen, oder m. a. W. das Absolute kann Gutes und Schlechtes, Wahres und Falsches nicht bloss in theoretisch-gegebener Koordination umschliessen; denn sonst verfielen wir von neuem der Indifferenz, sondern es zeigt sich, dass wir das Gute als Selbstzweck, aber das Böse als notwendiges Mittel, um das Gute hervorzubringen, wollen. Hier ergibt sich die wichtige Einsicht, dass jeder Gegensatz praktischer Gegensatz ist. Das Absolute umfasst also das Gute und Schlechte in praktischer Subordination, sodass es die Einheit des Guten mit der Selbstaufgebung des Schlechten ist. Darum sagt *Hegel*, dass wenn es schon Positives und Negatives gibt, das Absolute nur in der Einheit des Positiven mit der Negation der Negation bestehen kann. So ist der praktische Prozess die Einheit des Guten mit der Selbstaufhebung des Schlechten und sein Spezialfall, der Wahrheitsprozess die Einheit des Wahren mit der Selbstkorrektur des Falschen. Was soll das aber heissen?

Alles Gute, das ich will, und jede Theorie, die ich anerkenne, ist eine Einseitigkeit, da jedes Gute im Gegensatz zum Schlechten und jedes Wahre im Gegensatz zum Falschen steht. Der Wille kann immer

nur eine Einseitigkeit wollen; denn wir nennen eben das gut, was der Wille bejaht im Gegensatz zu dem, was er verneint. Nun suchen wir aber das Absolute. Das Absolute kann aber nie eine Seite eines Gegensatzpaares sein und darum nie im bloss Guten, das unser Wille bejaht, bestehen oder in einer blossen Theorie, die wir als wahr anerkennen. Das bloss Gute wird so vielmehr dem Absoluten gegenüber als Einseitigkeit schlecht, und jede Theorie ist dadurch, dass sie als anerkannte Wahrheit einseitig ist, auch wiederum falsch. Wenn wir also das Absolute wollen, dann können wir nie bei einem bloss Guten stehen bleiben oder eine Theorie als *die* Wahrheit anerkennen, sondern gerade dieser Wille zum Absoluten setzt dem Willen zum bloss Guten einen entgegengesetzten Willen gegenüber, um ihn in seiner Einseitigkeit aufzuheben und ebenso sucht er methodisch zu jeder Theorie den Widerspruch, um sie über ihre Einseitigkeit hinauszuführen. Um diesen allgemein praktischen Widerspruch zu lösen oder um den logischen Widerspruch aufzuheben, muss ein Wille oder eine Theorie als Synthese gesucht werden, die die beiden widerstreitenden Momente in sich einschliesst, oder aufhebt, so, dass sie in ihrer ausschliesslichen Einseitigkeit negiert werden (aufheben = tollere), aber im übrigen konserviert bleiben (aufheben = conservare). So zeigt *Hegel*, dass jedes Gute durch das Schlechte und jede Wahrheit durch den Widerspruch und Irrtum vermittelt ist und ihre Marke trägt. Aber jedes neue Gute und jede neue Wahrheit ist schon dadurch einseitig, dass sie durch den Gegensatz vermittelt ist, und wenn sie auch die Synthese ihrer Momente ist, so steht sie doch im Gegensatz zu ihren einzelnen Momenten. So ist jedes Gute unmittelbar wieder einseitig und schlecht und jede Wahrheit einseitig und falsch und muss daher von neuem überwunden werden. Das kann aber nie durch ein schon dagewesenes Moment eintreten, da jedes Gute und jede Wahrheit seine Lösung schon in sich enthalten, sondern muss jeweils durch eine frische praktische Tat geschehen. Dadurch unterscheidet sich *Hegel* prinzipiell von *Fichte* in der Bestimmung der Dialektik.

So verhindert der Wille zum Schlechten, beim bloss Guten stehen zu bleiben. Was auf diese Weise zustande kommt, ist ein praktisch-ethischer Prozess, der in beständig neuer schöpferischer Tat zum grösseren Guten und zur umfassenderen Wahrheit fortschreitet. Er wird getragen vom praktisch-tätigen Subjekt, das sich somit selber vom Abstrakteren zum immer Konkreteren entwickelt, und von dem alles gemacht ist, was überhaupt existiert. *Hegel* nennt dieses praktische Subjekt den absoluten Geist oder Gott. Er ist das lebendige Wesen, das sich in

praktisch-ethischer Tat beständig höher hinauf entwickelt und sich immer grossartiger und umfassender offenbart. Diese Liebe zum Unendlichen, der kein Gutes und Wahres genügen kann, weil es bloss gut und weil es bloss wahr ist, und die über alle Beschränktheit zum Unbeschränkten hinstrebt, ist es, die *Hegels* Philosophie zu Grunde liegt. Einzig das Unendliche, Gott, oder der absolute werdende Geist ist wirklich; alles Endliche, Beschränkte ist nur da, um als Mittel gebraucht und verbraucht zu werden.

Das Problem nun, das der *Hegel*'schen Systematik zu Grunde liegt, ist das Verhältnis zwischen dem allgemein praktischen Prozesse und seinem Spezialfall, dem Wahrheitsprozess. Man sieht, dass sich an diesem Orte die alte Frage nach dem Zusammenhang von Denken und Sein wieder stellt.

Wenn Denken und Sein nicht zusammenkommen könnten, so wäre nichts Seiendes zu erkennen. *Hegel* lehrt darum die Identität von Denken und Sein. Aber sie ist nicht ursprünglich gegeben; sie muss erst hervorgebracht werden. Denn jede Identität wird nur durch Vermittlung des Widerspruchs das, was sie ist. So teilt *Hegel* sein System in drei Teile: In die Lehre vom Denken, getrennt vom Sein, in die spekulative Logik, in die Lehre vom Sein, getrennt vom Begriffe, in die Naturphilosophie, und in die Lehre von der Identität von Denken und Sein, in die Philosophie des Geistes. Die spekulative Logik bringt das Denken und seine Formen allererst hervor; es wird keine Logik vorausgesetzt; die Logik wird vielmehr erst geschaffen Da das gesamte hegelsche System die Entfaltung Gottes oder des Absoluten zum Inhalt hat, nennt *Hegel* die spekulative Logik, weil hier das Denken noch vom Sein getrennt ist, die Darstellung Gottes, wie er vor der Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes war. Da nun aber wiederum die ganze Welt die freie Tat und Offenbarung des absoluten Subjektes ist, so muss sich der abstrakte logische Geist, der vom Sein noch getrennt ist, aus Freiheit aus der logischen Sphäre entlassen und sich dem ihm zunächst fremden Sein zuwenden. In der Naturphilosophie ist das Sein dem Denken zunächst noch äusserlich; darum glaubt *Hegel*, dass die Naturphänomene nur durch mehr oder weniger äusserliche Analogieschlüsse mit den ihnen entsprechenden spekulativen Begriffen aus der Logik wissenschaftlich gefasst werden können. In der Philosophie des Geistes ist dann die Identität des Denkens und Seins vollendet geworden. Den Abschluss des Systems hätte konsequenterweise die Geschichtsphilosophie bilden sollen, weil in ihr das Absolute oder Gott als das sich sittlich entfaltende Subjekt erscheint. Hier liegt darum

der Schwerpunkt des hegelschen Systems. Bei *Kant* war der Fortschritt in der Geschichte noch lediglich praktische Aufgabe; bei *Hegel* ist dieser Fortschritt nun metaphysische Wirklichkeit geworden. Der Mensch ist blosses Werkzeug in der Hand des absoluten Geistes, er meint, seine eigenen Zwecke zu vollführen, allein es ist die List der Vernunft, die ihm dieses vorspiegelt, um ihn als Mittel in ihrem Dienste zu verwenden. Es gibt keine praktische Selbstbestimmung mehr. Nur darin, dass der Mensch sich spekulativ in das Walten des Weltgeistes versenkt und sich damit abfindet, als Mittel für seine Höherentwicklung gebraucht und verbraucht zu werden, besteht seine Erlösung, nicht in der Tat. So hebt aber das spekulative System seinen eigenen Ausgangspunkt, die praktische Freiheit, auf.

Dieser Widerspruch geht offenbar daraus hervor, dass *Hegel* das Verhältnis zwischen Denken und Sein oder zwischen dem dialektischen und dem allgemein praktischen Prozess gerade umgekehrt bestimmt hat, als sich aus seinen Voraussetzungen erwarten liess. Nach *Hegels* System müsste das Denken das Allgemeine sein und die praktische Tat sein Spezialfall. Es scheint, dass *Hegel* übersehen hat, dass alles Sein aus der praktischen Tat hervorgeht, auch das Sein der Logik, und dass auch die spekulative Logik nicht vom Sein zu trennen ist, da sie ja selber ein Stück Sein ist. Das sind die Aporien der nachkantischen Systematiker, an denen *Schopenhauers* Kritik einsetzt.

3. *Schopenhauer.*

Wenn die sittliche Selbstentfaltung des Absoluten, sei es nun, dass sie als praktische Aufgabe des guten Willens, wie bei *Kant*, oder dass sie als metaphysische Gewissheit, wie bei *Hegel*, vorgestellt wird, das Letzte sein sollte, so müsste sich ein Prozess ergeben, der ins Endlose geht und nie zu einem Abschluss kommt. In diesem Prozesse werden alle Gestaltungen des Willens, so gut wie sie geschaffen werden, wiederum vernichtet. *Kant* und *Hegel* sagen, dass dies nötig sei, damit sich die Welt höher hinauf entwickle. Woher aber haben sie den Begriff „höher"? Es müsste an einem absoluten Endzustand gemessen werden können. Da der Prozess aber ins Endlose geht, so gibt es keinen solchen Endzustand. Es gibt keinen Fortschritt, wenn man nicht auf ein Ziel lossteuert. Der sittliche Weltprozess hat kein Ziel. Also gibt es keinen Fortschritt. Es ist nicht der helle, klare Wille, der sich im Weltprozess hinaufentwickelt, sondern in ihm waltet nur der ziellose, blinde Wille, der alle seine Gestaltungen nur schafft, um sie wieder qualvoll zu ver-

nichten. Die ganze Welt ist aus diesem unseligen Willen zum Dasein hervorgegangen. Wenn dieser Wille aufhört, dann muss auch diese Welt verschwinden. Darum führt die einzige Hoffnung nach *Schopenhauer* dahinaus, dass dieser Wille abgetötet werde, damit diese Welt der Qual aufhöre zu sein. *Schopenhauer* glaubt, dass dies möglich sei. Wenn nämlich die Erkenntnis, die bei *Schopenhauer* mit Recht auch als ein Produkt des Willens angesehen wird, so geschärft ist, dass sie diesen wahren Grund der Welt erkennt, dann bestimmt sie den Willen dazu, diesem Leben zu entsagen und es zu verneinen. Die Schwierigkeit der schopenhauerschen Theorie liegt nun darin, dass dieser weltverneinende Wille trotzdem nicht aufhört, Wille zu sein. Es bleibt schlechterdings unmöglich einzusehen, wie sich der Wille selber sollte aufheben können. Hier ist offenbar die Schranke der schopenhauerschen Philosophie und des verwandten Buddhismus. *Schopenhauer* muss vielmehr an ein Vollkommenes glauben, an dem er diese bestehende Welt als eine, die verneint werden muss, misst, während die Aufhebung des Willens nur zur Indifferenz führen müsste. Er hofft auch auf dieses Vollkommene. Da aber alles Vorstellbare in dieser Welt, im Immanenten, aufgeht und als zu dieser Welt gehörig verneint werden muss, so bleibt dieses Vollkommene, an das *Schopenhauer* glaubt und auf das er hofft, das unvorstellbare Nichts, das Nirwana als ein Zustand absoluter Bewusstseinslosigkeit. Was uns aber wichtig ist, ist dies, dass *Schopenhauer* auch mit dem blossen Willen nicht auskommt, sondern ebenso sehr wie seine Gegner, die deutschen Idealisten *Kant*, *Fichte* und *Hegel*, die Welt an einem absoluten Massstab misst, an den sie alle glauben, diese um den Fortschrittsbegriff zu begründen, jener, um das verneinende Urteil über die Welt sprechen zu können. Alle glauben an das Vollkommene, die deutschen Idealisten, um an ihm den Fortschritt messen zu können, um, wie bei *Kant*, die Welt als die beste der möglichen durch die sittliche Tat hervorzubringen, oder um, wie bei *Hegel*, sich durch das spekulative Denken mit dem Weltgeiste zu versöhnen, in der Erkenntnis, dass er das Beste des Möglichen hervorgebracht hat, *Schopenhauer*, damit er die Welt als eine, die selbst im unerreichten Idealfall bloss die beste der möglichen sein könnte und damit unvollkommen bliebe, im Namen der Vollkommenheit verneinen kann. Auch in dieser negativen Kehrseite der Willensmetaphysik werden wir auf den Glauben geführt, der letztlich jede praktische Tat begründet, und ohne den kein praktisches System erklärlich ist. Es wird daher Zeit sein, dass wir uns endlich den Problemen des Glaubens zuwenden.

Dritter Abschnitt: Die Theologie.

Der Glaube ist charakterisiert als eine Gewissheit, die durch sich selber feststeht, und die durch nichts vermittelt ist, von dem sie abhängig sein könnte. Darum unterscheidet sich der Glaube vom Wissen, das stets durch Beweise vermittelt und deshalb nie unbedingt ist. Der Glaube ist prinzipiell von der wissenschaftlichen Hypothese unterschieden. Denn die wissenschaftliche Hypothese ist durch logische Erwägungen bedingt; der Glaube aber ist etwas Ursprüngliches, auf sich selbst Beruhendes, das keiner Vermittlung fähig ist.

Darum gilt der Glaube für die dogmatische Theologie als das Absolute und Unbedingte. Nun muss aber jeder Glaube einen bestimmten Inhalt haben; denn wenn wir an keinen bestimmten Inhalt glaubten, dann müsste der Glaube selber dahinfallen. Man kann nicht an nichts glauben und doch glauben. So muss in der dogmatischen Theologie der inhaltlich bestimmte Glaube als das Unbedingte gelten. Dadurch aber, dass er inhaltlich bestimmt ist, grenzt er sich gegen andere Inhalte ab. Damit der Glaube aber absolut sei, muss er allumfassend sein oder doch den Anspruch auf allgemeine Geltung erheben. Darum muss jeder Glaube seinen bestimmten Inhalt gegen die andern Inhalte rechtfertigen und als das Wahre zu erweisen suchen. Dazu braucht er das Denken. Denn nur durch das Denken können die verschiedenen Glaubensinhalte miteinander in Verbindung gebracht und auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft werden.

Das Problem der Beziehung zwischen Denken und Glauben ist darum unumgänglich. Schon *Augustin* hat das offenbar deutlich anerkannt, wenn er sagt: „Da mihi, Domine, scire et intelligere, utrum sit potius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris ut sciaris?“ *Anselm* glaubt, in seinem berühmtenWorte: „Credo, ut intelligam“ die Lösung gefunden zu haben. Er ist der Ansicht, dass der geoffenbarte Glaube feste Voraussetzung sei, und dass dem Denken lediglich die Aufgabe zukomme, den Inhalt, der im kanonisch-katholischen Text fixiert und durch die aposto-

lische Tradition verbürgt sei, logisch darzustellen und gegen andere Lehrmeinungen und Religionen durchzusetzen. Diese Ansicht ist im allgemeinen von der Scholastik geteilt worden. Sie hat im Satze von der fides quaerens intellectum ihren entsprechenden Ausdruck gefunden. *Thomas von Aquin* glaubt die Notwenwendigkeit einer göttlichen Offenbarung direkt beweisen zu können. Alles Wissen sei durch Beweisgänge vermittelt. Nun setze aber das Wissen selber, um Wissen sein zu können, ein Unbedingtes, aus dem man beweisen könne, somit den Glauben, der seinerseits nicht wieder logisch bedingt sein kann, voraus. Diesen Glauben findet nun die Scholastik im geoffenbarten Wort des Christentums.

Wesentlich verändert ist die Stellung des Denkens im Rationalismus. Das Denken ist hier nicht mehr nur dazu da, einen schon gegebenen Inhalt logisch zu verdeutlichen und seinen Wahrheitsanspruch andern Standpunkten gegenüber aufrecht zu erhalten, sondern das Denken hat im Rationalismus die Norm der Wahrheit in sich selber, mit der es jeden Inhalt, der seinen logischen Gesetzen nicht entspricht, verwirft. Wenn Wahrheit gesucht werden soll, dann muss aller Irrtum ausgeschlossen werden können. Dann wird es aber nötig, alle Erkenntnisquellen auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen; der methodische Zweifel muss sich auf alles erstrecken, auch auf die sog. geoffenbarten Wahrheiten. Der Rationalist glaubt darum nicht mehr an die Autorität der Ueberlieferung, sie ist ihm vielmehr Objekt der Prüfung geworden.

Descartes sah sich noch nicht genötigt, in Feindschaft mit dem Offenbarungsglauben zu treten, da er das natürliche Licht, das logische Selbstbewusstsein noch als Geschenk Gottes an die menschliche Kreatur auffasste und die logische Gewissheit nicht an die Spitze seines Systems stellte. Die Wendung zur Glaubensfeindschaft nimmt der Rationalismus erst in der Aufklärung, wenn es sich gezeigt hat, dass bei *Descartes* das Selbstbewusstsein und die Existenz Gottes nicht erst das logische Denken ermöglichen, sondern vielmehr selber durch logische Vermittlung gesetzt sind. Dann muss die logisch-theoretische Vernunft als das Absolute erscheinen, und der Kampf mit dem Glauben, der seinerseits den Anspruch auf Unbedingtheit macht, entbrennen.

Dieser Konflikt zwischen dem Wissen und dem dogmatischen Glauben liegt in ihrer Natur begründet. Der Glaube bedarf, um unbedingt sein zu können, der Rechtfertigung gegen die Andersdenkenden durch logische Auseinandersetzung. Diese logische Auseinandersetzung ist aber nur möglich, wenn die logische Vernunft als absoluter Massstab anerkannt wird. Zwei Unbedingte kann es aber nicht geben. Der

Rationalist wirft so dem Scholastiker nicht ohne Grund vor, den Glauben im kanonischen Text zunächst als gegebenes Absolutes vorauszusetzen, und dann trotzdem das Wahre noch suchen zu wollen, weil es nötig sei, den Glauben zu rechtfertigen. Denn wenn das Absolute im Glauben wirklich gegeben sein sollte, wie könnte man es dann noch im Denken suchen wollen? Der Theologe wirft umgekehrt dem Rationalisten vor, dass auch er gläubig sei, nur ohne es zuzugestehen. Denn wenn er auch nicht an den kanonischen Text der Ueberlieferung glaube, dann glaube er doch an das natürliche immanente Licht der Logik. Nur der Inhalt habe gewechselt: Hier die transzendente, göttliche Offenbarung, dort das natürliche, immanente Licht. Schon *Thomas von Aquin* habe ja bewiesen, dass auch das Denken und Wissen nicht um den Glauben herumkomme.

Und was ist die Folge, wenn die Offenbarung aufgegeben wird? Da das rationalistische Wissen alles verwirft, was widerspruchsvoll ist, das Wahre aber, wie sich bei *Hegel* gezeigt hat, ohne Ausnahme durch den Widerspruch vermittelt ist, so muss der Rationalismus jeden Glaubensinhalt zersetzen und zur allgemeinen Skepsis fortschreiten. Wenn aber der Glaube keinen Inhalt mehr hat, dann fällt er in sich zusammen. So kommt der Rationalismus dazu, Glauben und Wissen zugleich aufzuheben. *Bayle* und *Pascal* sahen diese Konsequenz und zwangen sich, trotz der Einsicht in die Schwächen der dogmatischen Theologie, zum Offenbarungsglauben zurückzukehren, aus dem praktischen Grunde, um so wenigstens den Glauben zu retten. Die dogmatische Theologie muss die Wahrheitsforschung verunmöglichen. Von hier fällt auch ein interessantes Licht auf *Leibniz*ens Theodizee, weil sie nämlich dieser Konsequenz auszuweichen suchte.

Als *Kant* den Rationalismus überwand, da war er trotzdem nicht gezwungen, zur dogmatischen Theologie zurückzukehren. In der praktischen Vernunft glaubte er nämlich ein Mittel gefunden zu haben, um den wahren Inhalt des Glaubens feststellen zu können. Die Pflicht gilt *Kant* als das Unbedingte. Alles, was darum als notwendige Voraussetzung der Pflicht geglaubt werden muss, ist wahr und macht den Umfang des Vernunftglaubens aus, während alles andere abzulehnen ist. Der moralische Vernunftglaube verdient auch allein nach *Kant* den Namen des Glaubens. Alles, was über dasjenige hinausgeht, was die Pflicht allererst möglich macht, ist als Aberglaube zurückzuweisen; denn in ihm wäre das Absolute gegeben; wenn aber das Absolute wirklich gegeben sein sollte, so wäre der praktische Wille nicht möglich. Der praktische Wille ist eben nur möglich, wenn das Absolute nicht

gegeben ist. Wäre der Glaube das Unbedingte, wie die dogmatische Theologie meint, dann müsste es sich empfehlen, alles zu glauben, um so die Aussicht zu haben, auch das Richtige mit einzuschliessen. Wollten wir aber alles unterschiedslos glauben, so würden wir in unserer Indifferenz ebensogut nichts glauben, weil man nur einen bestimmten Inhalt glauben kann. Dieser bestimmte Inhalt ist aber nur als der moralische Vernunftglaube zu ermitteln möglich. Das scheinen uns die Grundgedanken der kantischen Religionskritik zu sein.

Dagegen wird der Theologe einwenden, dass der moralische Vernunftglaube, wenn die Pflicht als das Unbedingte gilt, die Bedingung des Unbedingten sein müsste und sich selber aufhebt. So scheint der Glaube überhaupt nicht möglich zu sein. Auch das praktische Argument, zum Offenbarungsglauben zurückzukehren, ist hinfällig geworden, weil der Offenbarungsglaube, der das Absolute bloss gegeben sein lassen will, sich vielmehr als ethisch-bedenklicher Aberglaube herausgestellt hat.

Wir stehen vor der Antinomie, dass ohne Glaube weder Wahrheitsforschung noch praktische Tat möglich ist, dass aber gerade wiederum die Möglichkeit der Wahrheitsforschung und der praktischen Tat das Zu-Recht-Bestehen des Glaubens in Abrede zu stellen scheint. Damit hat sich das in der Einleitung geschilderte Problem aus dem Entwicklungsgang der neueren Philosophie konstituiert.

Curriculum vitae.

Am 4. Mai 1902 wurde ich, Hermann Gauss, als Sohn des Pfarrers Karl Gauss und der Maria Juliana, geb. Birmann, im Pfarrhause Liestal geboren. Ich bin Bürger von Basel und von Liestal. Die Primarschule besuchte ich in Liestal, trat hierauf in die entsprechende Klasse des Gymnasiums in Basel ein, und bestand hier im Frühling 1921 die Maturitätsprüfung.

Sodann immatrikulierte ich mich in Basel zunächst an der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung der philosophischen Fakultät, trat aber schon im folgenden Semester in die philologisch-historische Abteilung über und studierte seit dem dritten Semester Philosophie und zwar ausser je einem Semester in Bern, Heidelberg und Zürich in Basel. Am 4. Dezember 1926 bestand ich hier in den Fächern Philosophie, Psychologie und griechische Philologie die mündliche Doktorprüfung.

Bei folgenden Professoren und Dozenten habe ich Vorlesungen besucht: bei den Herren Joël, Häberlin, Von der Mühll, Fichter, Hagenbach, Stroux, Zinkernagel, Tschudi, Bächtold, Duhm, Nef, Baumgarten, Goetz, Vischer, Herbertz, Schulthess, Debrunner, Crelier, Rickert, Jaspers, Hoffmann, v. Schubert, Freytag, Wölfflin, Schinz, Medicus, Bruckner, Eichrodt, Barth, Nussberger, Werner, Handschin, Dornseiff, Janner, Rothlin, C. A. Bernoulli, Rothacker, Herrigel, v. Bubnoff, Abegg. An Uebungen und Seminarien nahm ich teil unter den Herren Joël, Barth, Von der Mühll, Rickert, Herrigel, v. Bubnoff, Schulthess, Bächtold, Nef, Nussberger. Die vorliegende Arbeit ist unter der Leitung von Herrn Prof. Häberlin entstanden, dem ich, sowie Herrn Prof. Joël und Herrn Dr. H. Barth, für das freundliche Interesse, das sie mir während meines ganzen Studiums entgegengebracht haben, zu grossem Dank verpflichtet bin.